

ثَلَاثُ رِسَالَةٍ فِي الْحِكْمَةِ الْأَسْلَامِيَّةِ

وَحَدِيثُ الْوُجُودِ

شَدْرَاتُ الْجَبْرِ الْأَحْيَا

أَجَانِبُ الدُّعَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْبَدَاءِ

الْأُسْتَاذُ السَّيِّدُ كَاطِبُ عَصَا

ثَلَاثُ رَسَائِلٍ فِي الْحَكْمَةِ الْأَسْلَامِيَّةِ

وَحَدِيثُ الْجَوْنِ

شَدْرَاتٍ فِي الْجَبْرِ وَالْاِخْتِيَارِ

اِجَابَةُ الدُّعَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْبَدَاءِ

لِلْغُلَامِ الْأَكْبَرِ

الَّذِي نَزَّلَهُ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ
الْمَجِيدِ كَاطِرٍ عَصَا

نَقَلَهَا إِلَى الْعَرَبِيَّةِ صَاحِبُ الصَّافِي

مزيد من النور

لاشك في أنها لمسة كريمة موفقة ومادة حقيقة بالتأمل والتقدير ، أن ينزل المؤلف عند رجائنا ، ويكتب نبذة أبيّة حيّة عن شرح حاله شخصياً ، بكلمات تتعاور مضامينها عفّة وتواضعاً ، وتنبض مفعمةً أملًا في مزيد من الإقبال على منابع العلم والمعرفة ورجاءً في مستقبل أكثر نورا وقربا ؛ فجاءت خطأ أساسيا بارزا معبرا ، لم يتخطّ الهدف أو يحفل بظلال جانبية تستغرقه . ولا يسعنا إلا أن نقف حيث وقف وننزل من جانبنا عند مارسم وخط يده الكريمة ، وإن كان هناك الكثير مما كنا نتمنى أن نقدمه للقارئ العزيز و الدارس المريد عن أستاذنا العلامة الأكبر مد الله ظله وبارك فيه .

بسم الله تعالى

بعد الحمد والتحية .

يقول كاتب هذه السطور ، محمد كاظم بن محمد بن محمود الحسيني الطهراني
إن شرح حال إنسان و الترجمة لأوضاعه التحصيلية ، وإن كان لا يخلو من شائبة الثناء
على النفس وإضفاء التمجيد عليها ، مما يجب التنزه عنه والترفع أخلاقيا ، إلا أن عرض
أحوال السابقين إبان فترات التحصيل ، و ذكر ما جرى لهم من حوادث أثناء اشتغالهم
بالتكامل ، والتنويه بما واجهوه من مشقات وصعاب ، يعتبر في الواقع من ناحية أخرى ،
حافزا يستفزهم لللاحقين ويشوق المثابرة والتحمل إليهم ؛ فلا يكف المتأخرون أو يهنؤوا
في الاشتغال بالدراسة ، نتيجة لاختلال أمر التحصيل و الحوادث المزعجة التي تنتاب
الدورات المدرسية ، وحتى لا يكون اضطراب الاحوال سبباً لتراخيهم و تكاسلهم مادام
شعور الاقتداء والقياس قد اختمر في فطرتهم ؛ فالبلية اذا عمت طابت . هذا ، وما فعلته
عن أمرى ، وما هو إلا استجابة لطلب عزيز ، وتلبية لأمر واقع . وعليه ، لاما نعد لدى من
الإشارة باختصار إلى مسيرتي التحصيلية .

كان ذلك منذ الثالثة من عمرى الطفل ، أن بدأت حفظ القرآن و تعلم الفارسية و تحسين الخط لدى المرحوم آقا شيخ محمد على إصفهاني . فما أن بلغت الخامسة ، حتى التحقت بمدرسة عبدالله خان بالقرب من «تيمچه حاجب الدولة» ، حيث سلمت للمرحوم آقا شيخ موسى ، من فضلاء طلاب تلك المدرسة ، لأدرس العربية وآدابها ؛ فبقيت تحت إشرافه ثلاث سنوات ، تعلمت أثناءها الصرف والنحو والمنطق . ثم بدأت بعد ذلك أحضر الدروس بنفسى في المدارس كمدرسة خان مروى والصدر وغيرهما ؛ فحصلت سطوح الفقه والأصول والكتب الكلامية المتداولة ، لدى المدرسين المعروفين في ذلك الوقت ؛ ولعل هذه الفترة قد استغرقت ست سنوات ، التحقت على إثرها بمدرسة دارالفنون لتحصيل العلوم الحديثة ، وخاصة العلوم الرياضية ؛ وكنت إذًا قد أنهيت دراسة الرياضيات القديمة على يد آقا شيخ على أكبر في مدرسة الحاج شيخ عبد الحسين الذى ، شوقنى للالتحاق بتلك الدار . وكنت في نفس الوقت أباشر نشاطاً خارجياً بالتردد على أساتذة الرياضة ، أمثال جناب آقا ميرزا عبد الرزاق خان سرتيب ، حتى حصلت منه ومن سائر الأساتذة على شهادة الدورة الرياضية التى ، تؤيد أنى قد درست دورة الحساب الاستدلالي الكامل ، و جبر المقابلة للدرجات العاليه ، والمثلثات ، ومقالات الهندسة الثماني ، ودورة كاملة في الفيزياء . أما الهيئة الحديثة ، فقد بدأت دراستها على المرحوم الحاج نجم الدولة ، ولكن الأجل المحتوم لم يمهلها ، واختاره الله الى جواره بعد سنة من شرونا ؛ فوفقت لانمام دراستها على يد عليم الدولة ، أحد معلمى مدرسة دارالفنون .

أما فيما يختص بشعب الفلسفة و العرفان ، هذا الشيء الذى أذكره تماماً ، فقد استغرق تحصيلها من سنة ١٩ هجرية حتى ٢٧ ، على النحو الآتى :

١ - فأما طريقة المشاء وأكثر كتب الشيخ الرئيس ، فقد اكتسبتها من محضر تحقيق المرحوم ساكن الجنان آقا ميرزا احسن كرمانشاهى ، ومجالس علم أساطين ذلك الزمان .

٢ - وأما الحكمة المتعالية والاسفار الأربعة والى جانبها شواهد الربوبية ، المبدأ

والمعاد ، و تفسير آية النور ، من آثار صدر الدين الشيرازي ، فقد درستها على نزيل الخلد آقا ميرشهاب الدين نيريزي ، ببيان الوافي ؛ وذلك ، في محفلين علميين ؛ فقد كان للمرحوم مجلسان للعلم وتكمل المشتاقين والمستعدين ؛ أحدهما ، مجلس علني ، والآخري ، كان خاصا بكشف أسرار الآيات الإلهية ، بعنوان « تفسير الإلقاء » .

٣ - وأما العرفان ، كالفصوص ، ومفتاح الغيب ، وتمهيد القواعد لصائن الدين محمد تركه ، فقد حصلتها عن طريق تشرفي بحضرة العارف الكامل العامل ، الأستاذ العلامة المرحوم مقيم الفارديس آقاميرزاهاشم الجيلاني ، من أجله أساطين الفلسة والعرفان . حتى أواخر سنة ٢٧ هجرية ، كان اختلال الأحوال المعاشية والحوادث السياسية والاجتماعية ، سببا لمغادرة العاصمة الى تبريز ، بسمة أستاذ للرياضة ؛ حيث استغرقت هذه المهمة سنتين بمدارس تلك الجهة .

و أمام الاضطراب والفوضى التي أصابت تلك البلدة كنتيجة للتدخل الأجنبي ، المشاكل التي ابتلى بها الأحرار هناك ، صممت الحركة عن طريق القفاز و وینه الى باريس بقصد استكمال دراسة العلوم الحديثة . ولكن اختلال أمرا المعاش وانقطاع المعونة المالية ، كان المحائل المباغت الذي حال دون التحصيل في منتصف الطريق ؛ الأمر الذي ، اضطرني للرجوع الى طهران .

و منها سافرت على الفور إلى العتبات العالية لتحصيل الفقه والأصول ؛ وقضيت اثني عشر عاما ، استفدت فيها من الاعلام والأساطين ، أمثال آيات الله :

ميرزا محمد تقی شیرازی و شریعت اصفهانی و آقا ضیاء عراقی و سائر

الاكابر ؛ حتى بلغت درجة الاجتهاد المطلق العالية ، و حصلت على التصديق و الإجازة من هؤلاء الحجاج جميعاً .

حتى إذا كانت أواخر سنة ٣٩ هجرية عدت إلى طهران . فدعيت مبدئيا من جانب

متولى مدرسة عبدالله خان للتدريس ؛ فأشرفت على إدارة الحوزة العلمية فيها مدة ؛ حتى أصر متولى مدرسة الصدر ، انتقلت إليها .
حتى إذا كانت سنة ١٣٠٨ الشمسية ، استدعنى وزارة المعارف الموقرة لتعليم الفلسفة بدار المعلمين . فلما أنشأت كلية المعقول والمنقول اشتغلت بتدريس التعليمات العالية للأصول والفلسفة المشائية فيها ، ولازلت قائما بهذه المهمة حتى اليوم .



وحدة الوجود

ليكن معلوما أن أمر الوجود عجيب للغاية ؛ فمع كونه أظهر الأشياء وأبده البديهيات ، فإنه مورد للنظر والخلاف ؛ حتى إن هذا القدر من الآراء والعقائد ، لم يظهر إلا في القليل النادر من المسائل العلمية . ولربما كان النقص لم يزل ، مع كل هذه الأفكار والأقوال ، لم يرفع بعد عن وجه هذه الحقيقة ، إن لم تكن الحجب التميكة قد ازادتها غموضا على غموضها وإبها ماعلى إبهامها ؛ حتى سجد المحققون على صعيد الكشف عن هذا المعنى .

وعلى كل حال ، فهذه إشارة إلى آراء العلماء فيما يختص بهذا البحث ، نعرضها بصورة مختصرة ، نتناول بعدها تحقيق عقيدة وحدة الوجود ، نقلا عن أكابر الصوفية . فنقول : توجد في باب الوجود العقائد الآتية :

أولا : يعتقد الأشاعرة أن الوجود مشترك لفظي ما بين جميع الموجودات من واجب وممكن وأنواع الممكنات . وتقول هذه العدة بأن وجود أى شيء ، عين مفهوم ذلك الشيء . وتعتقد جماعة من هذه الفئة أن الوجود يطلق بين الواجب والممكن مع الاشتراك اللفظي ، ولكنه في جميع أنواع الممكنات يستعمل بصورة مشترك معنوي .

ثانياً : واعتقد أرباب التحقيق من الفلاسفة أن الوجود مشترك معنوي ، وأطلقوه

على الواجب والممكن بمعنى واحد . وتنقسم هذه الجماعة بدورها إلى عدة فرق :

١ - زعم جماعة بأن الوجود ليس له فرد في الخارج ، وأن الكثرة الوجودية تتحقق فقط عن طريق الحصص وإضافة الوجود إلى الماهيات ، دون أن يوجد مصداق في الخارج ، حتى في مورد الواجب تعالى . و بناءً على هذه الطريقة ، فقد اعتقدوا بأن للواجب ماهية مجهولة الكنه ؛ فمفهوم الوجود ينتزع من مقام العلم بدون حيثية تعليلية . هذا ، على خلاف الممكنات ، فإن لها ماهية معلومة ؛ ومفهوم الوجود ينتزع بعد الجعل والصدور عن الواجب . وعلى كل حال ، فإن هذه العقيدة تنسب إلى جماعة من المتكلمين والإشراقيين .

٢ - عدة أخرى ، تعتقد بأن الوجود ، علاوة على الحصص التي لا تعد ، له فرد خارجي ومصداق عيني أيضاً . ويلاحظ بين هذه الفئة من الحكماء اختلاف كثير : فاعتقدت فرقة بأن الواجب تعالى فقط هو المصداق الحقيقي والفرد الخارجي للوجود ؛ وأن ليس للممكنات وجود إلا الحصيص الوجودية والانتساب إلى الوجود الحقيقي الوجودي ؛ وأن إطلاق موجود على أي من الممكنات ، باعتبار أن النسبة جزء من الإضافة إلى الوجود الوجودي . مثل : شمس ، تامر ، لابن ، بقال ، عطار وما إلى ذلك ؛ حيث الصدق مشتق من جهة انتساب الموصوف إلى مبادئ الاشتقاق ، لا من باب قيام مبدأ الاشتقاق . وعلى كل حال ، فإن هذا القول ينسب إلى ذوق التأله . ويستفاد من كلام العلامة وقطب الدين الرازي اختيار هذه الطريقة .

وتقول فرقة أخرى من أرباب هذه العقيدة ، إن للوجود أفراداً بلاعداً ، ولكن فرداً واحداً هو المصداق الخارجي والموجود الحقيقي العيني ، وينحصر في الواجب تعالى ؛ وبقية الكثرات تعد أموراً خارجية ؛ فهي لا تقوم بنفسها ، وإنما هي متقومة بالغير .

و الفرقة الثالثة من هذه الجماعة ، تعتقد أن للوجود أفراداً في الخارج لاتحد ، وكل واحد منها موجود في الخارج ومصداق حقيقي للوجود . وينقسم أتباع هذه العقيدة إلى طائفتين :

الاولى : الحكماء المشائيون . ويقولون : إن الأفراد الخارجية للوجود ، كلٌّ منها بسيط بتمام الذات ، متغاير ومتباين مع الأفراد الآخرين . واشترك أولئك الأفراد فقط في مفهوم الوجود ، ولا يوجد ما به الشركة بينها إلا في المفهوم الفرضي . وامتناز كلٌّ منها عن الأفراد الآخرين ، كامتياز الفصول الأخيرة عن الأجناس العالية؛ فاشتراكها فقط في المفاهيم الفرضية للماهية و الشيئية و أمثال ذلك ، ولا يوجد أي وجه للشركة العينية الخارجية فيما بينها .

الثانية : الحكماء الفهلويون ، ويعتقدون أن أفراد الوجود مشتركة في سنخ الحقيقة المتأصلة . وأنه يوجد فيما بينها نحواً من المناسبة والمجانسة .

ومن هنا أطلق التعبير عن الاشتراك ، بعنوان طارد العدم . وهذه الحقيقة وذلك السنخ ، مع تفاوت المراتب بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وأنواع التشكيك الأخرى ، ساري في تمام الأشياء رافع للعدم منها . بعبارة أخرى ، إن الوجود لدى هؤلاء الكبار ، له حقيقة واحدة وسنخ مخصوص وهوية خاصة ، مقابل العدم والماهية التي ، يعبر عنها بطارد العدم بالذات ؛ كما يعبر عن العدم بطارد الوجود ، وعن الماهية بعنوان غير طارد الوجود والعدم .

ولما كانت له حقيقة تشكيكية ، لم يمتنع عن كونه صرفاً محضاً خالصاً . كما أنه لا يمتنع عن الاختلاط بغير جنس نفس العدم والماهية والمحدودية . ولما لم تكن الصرفية أو المحدودية مقوماً لتلك الحقيقة ، فهو يخطو في كل مرتبة بتمام الذات والشؤون والكمالات بدون شوب التركيب . ومن هنا اعتقدوا أن الوجود لا بشرط أعظم من الوجود الصرف والوجود المحدود . كما أطلقوا على الوجود المقيد بالصرافة والمحضية ، واجباً . وسموا الوجود المحدود بأحد الحدود و النقاىص ، ممكناً . ويقولون : إذا لوحظت حقيقة الوجود بدون اعتبار الأغيار ، لكان صرفاً ومحضاً وغير مشوب ؛ ولن تكون لفرد الوجود هذا علة ما وإلا ، لزم تقدم الشيء على نفسه . وأخيراً ، فالوجود باعتبار هذه الملاحظة وعلى

حسب هذه المرحلة ، يكون واجبا . وبحكم عدم إمكان التكرار ، فإن صرف كل حقيقة واجبة الوجود ، واحد ، بوحدة حقيقة حقيقة محضة . وربما أشار أحدمعاني وحدة الوجود إلى هذا البيان بالذات . وبالجمل ، فإن النظر إلى الوجود بعنوان المطلق ولا بشرط من الحدود و النقائص ، لا يأبى أن تكون له علة ، أو أن يكون له مبدأ الكينونة . ومن هنا ، اعتبر التناسب و السخية بين العلة و المعلوم . و عليه ، يكون هناك نسبته بين الواجب و الممكن للمجانسة و المناسبة . ولقد عرفوا سبب السخية هذا ، بعنوان مطلق الوجود بأسماء أخرى . هذا ، وليكن معلوما ضمنا أن للوجود على حسب كل من الاعتبار و الملاحظات المذكورة أحكاماً و آثاراً و خواصاً ، قد تثبت في محلها و لامجال لبسطها هنا .

والفرقة الثالثة من الفرق التي تعتقد بأن للوجود فرداً و مصداقاً ، هي أكبر الصوفية . فهم يعتقدون أن الوجود ، بل ، الموجود ، فرد واحد وحدة الوجود ، أنه في دار التحقق و نشأة الوجود ، لاشيء غير قابل للتكرار الا نسخ الوجود . فبقية الأشياء و الممكنات ، إما غير خالصة و إما لاشيء محض و عدميات و سلب محض . و خلاصة القول ، أن الوجود الصرف مصداق حقيقي مقابل لذاته ، أى العدم . أما الممكنات ففي ذات كل منها ، مصداق العدم أو جزء من سلب الوجود و من هذه الوجهة ، كان صرف الوجود لا يقبل الصدور أو التكرار أو المعلومية أو المبدئية ، على خلاف الممكنات ؛ فهي تقع في حيز الأعدام ؛ و عليه ، لا تمتنع عن العلة و المبدأ ، و افتقارها و حاجتها على قدرها ؛ و لأنها ذاتي ، كانت غير قابلة للانفكاك .

سواد الوجه لا يمكن في الدارين ما افترقا ، ولن . والله أعلم .

٢ - من بعض تحقيقات المحقق السبزواري في حواشي الأسفار يستفاد .

الوجه الثاني وذلك أن المقصود من الوجود الواحد ، فرد واقعي أصيل موجود في الخارج . والمراد بموجود واحد ، هو هذا الفرد . وهذا الإطلاق ، من باب أن كل

شيء واجد ذاته ، لا من جهة قيام مبدأ الاشتقاق أو الألتساب إلى المبدأ . وأخيراً ، فالمراد من الوحدة في هذا المورد ، هو الوحدة الشخصية . وبديهي أن الوجود الواحد بهذا المعنى ، لا يصدق على غير الواجب . وعليه ، فموجودية الممكنات ، إما بمعنى الانتساب إلى الوجود الحقيقي الواجب ، وإما من باب أن العقل بالنظر الى الاضافة الجعلية و بعد الجعل ، ينتزع مفهوم الوجود . وكما هو مشاهد ، فإن كان المراد بوحدة الوجود هو هذا المعنى المقصود فهو مذهب ذوق التأله ، و ليس عقيدة أخرى . ومصداق نادر . ولما كانت هذه الدعوى على حسب الظاهر ، خلاف الحس والبرهان وتستلزم المحاذير الشرعية والدينية ، كان لابد من حصول التوجيهات على هذا المستوى . ولم تكن هناك مندوحة من أن يكتيف المطلب حسب الوجوه الآتية بعد . أما نحن ، فلنؤنس الأسماع ابتداءً بما قاله الآخرون من وجوه في العقيدة الصوفية ، وإذناك نشرح اعتقادنا شخصياً .

١ - ماسبقت الإشارة إليه أعلاه من أن المراد بوحدة الوجود والوجود الواحد هو هذا الصرف ومحض التحقق ، بدون أن يقبل التكرار ؛ وأن الوجودات الأخرى ، منذ كانت مشوبة بالماهية وحدود العدمية ليست موجوداً حقيقياً ؛ وأن إطلاق لفظ الوجود عليها ، بطريق المجاز اللغوي ونوع من المجاز العرفاني ؛ فالإطلاق الأول ، باعتبار علاقة الجزء والكامل مع اتحاد المتحصل واللامتحصل ؛ وسبب الإطلاق الثاني ، أنه كلما اعتبرت الحدود والماهيات ، دخلت الممكنات في حيز الأعدام ؛ والعدم بالذات لاشيء . وفي حالة ما إذا قطعنا النظر عن الحدود والماهيات ، لم يبق وجود صرف شيء . وهذا الوجود أيضاً ، لا يقبل التكرار حتى يلزم تعدد الوجود . ومن هنا يقولون وجود واحد وبقيّة الأشياء والممكنات أعدام ؛ كما تشير الآية الكريمة : « يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني » إلى هذا . فالفقر سلب وعدم ملكية . وعليه يمكن بحسب الذات أن يكون مصداق السلب هو الوجود اللاشيئية . والغنى محل الوجدان والملكية . إذن فالوجود الصرف أو الواجب تعالى ، مورد الوجدان الحقيقي والشيئية الوجودية . ولما كان صرفاً وغير مشوب ،

كان واحداً وغير قابل للتكرار . على كل حال ، بناءً على هذا المعنى كان واحداً يكون المراد من .

٣ - **الوجه الثالث :** أن المراد ، وحدة سنخ الوجود . والمقصود من الوجود الواحد ، وجدان الممكنات من ذلك السنخ . وعليه ، فكثره الأشياء لاتنافي وجدان أى حظٍ من سنخ الوجود . بعبارة أخرى ، إن الوجود سنخ واحد ، والموجودات مشتركة في هذا السنخ . وكلٌ منها متناسب مع الآخر في كونه واحداً لسنخ الوجود . ومن هذا الوجه اعتقد الفلاسفة أن الوجود مشترك معنوي ما بين الواجب والممكن . ولهذا السبب جعلوا التناسب مصححاً للعلية والمعلولية ومبدأية الحق تعالى للأشياء .

فلو أن سبب التناسب والسنخية هذا ، لم يكن موجوداً ، و كما هو ظاهر من كلمات المشاء ، لكانت الوجودات ذاتاً متباينة ، وكون الواجب ومبدئيته علة للممكنات ارتجالاً . فمن البديهي أن الأمر المبين لا يقوى على التأثير في مباينه ومخالفه . وعلى كل حال ، فمرجع البيان أعلاه ، إلى عقيدة الحكماء الفهلويين والفلاسفة الإلهيين . ولا وجود للمذهب الخاص في مقابلها . وليكن معلوماً ضمناً ، أن مراد الطائفة المشائية من تباين الوجودات ، ليس التباين الذاتي لأفراد الوجود ؛ وإلا ، فقد لزمتهم الاعتراضات والشبهات التي لاتحصى والمحاذير التي لاتعد ، مما لا يقبل الدفع مطلقاً . ولقد وجهنا العقيدة المشائية في تصانيفنا ورسائلنا الفلسفية بنحو ارتفع منه كل نوع من الاعتراض وتلاشى معه كل محذور .

٤ - **الوجه الرابع :** أن الوجود مفهوم واحد مشترك اشتراكاً معنوياً ، كما أشير إلى ذلك سابقاً . وبديهي أن المفهوم الواحد لا ينتزع من الأمور الكثيرة التي لاتعد . فالمصادق الحقيقي لأى مفهوم ، هو ما يمكن انتزاع هذا المفهوم منه ، بدون أى نوع من الحيثية ، أعم من التقييدية أو التعليلية . بعبارة أخرى ، إن منشأ انتزاع أى مفهوم ، هو ذلك الشيء الذى يمكن أن ينتزع ذلك المفهوم منه ، مع قطع النظر عن أى قيد وحيثية . ومثل هذا المنشأ للانتزاع ، لن يكون بالنسبة لأى مفهوم ، أكثر من فرد و

مصدق واحد . ومن هنا كان حمل أى مفهوم على منشأ انتزاعه ومصادقه الحقيقى ، على وجه الضرورة الذاتية ، ولما لم يكن للوجود ومصادقه علة - وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه - فقد حمل مفهوم الوجود على مصادقه بالذات ، بوجه الضرورة الأزلية . وعليه ، فالموضوع بالذات في قضية «الوجود موجود بالضرورة الازلية» ، فرد ومصدق حقيقى خارجى لأكثر ، وبقية الموجودات وكلية الممكنات مصداق بالعرض هذا ، لأن نفس الموجودات الممكنة بالامكان الفقرى ، مع النظر الى الحيثية التعليلية و الماهيات الممكنة باعتبار الحيثية التقيدية وانضمام الوجود ، هى مصداق مفهوم الوجود . وعليه ، فلن يكون للوجود منشأ انتزاع بالذات . ومن هنا ، اعتقدوا بأن الوجودات الامكانية ظل وفيه وتبع للوجود ، وأن الماهيات محل إشراق شمس الحقيقة . كما أن الكريمتين « ألم تر الى ربك كيف مد الظل . . الخ ، و « أشرقت الارض بنور ربها » تشيران الى ذلك .

ونعلم من الناحية الأخرى ، أن ظل أى شيء عندك في ذى ظل ولا نه ظل ، ليس له استقلال لحاظى ، ولا يترتب عليه حكم أو أثر . وعليه ، فالنظر في الموجودات من حيث الظلية وبماهى أطلال هو بعينه نظر في ذى الظل . وعليه ، لن يكون في هذا النظر غير حضرة الوجود ، المصدق الحقيقى الموجود ، أمراً مشهوداً . على حين أن الوجودات المنظورة بلحاظ استقلالها ، الملحوظة بنظر غير تبعى ، لن تكون مصداق الموجود أو منشأ انتزاع ذلك المفهوم .

بعبارة أخرى ، كلما جعلنا العالم وأجزاءه من سماء و أرض وشجر ومدر وحيوان وإنسان وما إلى ذلك ، مرآة و مابه النظر ، لن يكون هناك مشهود إلا حضرة الوجود الحق المعبود . ولو أن طرف الملاحظة بعنوان ما فيه النظر ، جعل مستقلا ، مورد التوجه و الالتفات النفسانى ، لخرجت من حيز صدق الموجود بل من نطاق الشيئية والوجود وعرصتهما . وعليه ، لن يتحقق في نظر واحد أو يكون مشهودا ، أكثر من فرد

وجود ومصادق موجود . وفي النظر الآخر ، الوجود والشيئية وقد همل كل رحله من العالم وأجزائه وعاد إلى عدمه الذاتي . وهذا ما أشار إليه بعض الأكابر عندما سمعوا « كان الله ولم يكن معه شيء » ؛ وقالوا : « الآن كما كان » . فالعالم وما فيه الآن أيضا ، بالنظر المرآتي والظلي ، ليس غير الواجب تعالى . أما بالنظر الاستقلالي ، فإنه وأجزائه يعتبر مصادقا لعدم الصرف والسلب المحض والنفي البات . وربما كان القول المعجز البيان ، قول مولى الموحدين عليه السلام :

« ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله وبعده ومعه » اشارة الى هذا المعنى . فالاشياء ، بالنظر الاندكاكي والمرآتي ، علامة وموطىء قدم حضرة الوجود ؛ وبالنظر الاستقلالي ، لاشيء محض وعدم مطلق .

نحن جالس الخرابا توفينا اللون عم
باطناً ، عين الوجود ظاهراً نحن العدم

٠ - الوجه الخامس : يقولون للتوحيد أربع مراتب :

١ - التلطف بكلمة التوحيد بعلّة الخوف ورهبة القتل .

٢ - الاعتقاد الظني الحاصل من حسن الظن بأرباب الأديان والأنبياء والأولياء والكبار والعظماء .

٣ - الاعتقاد اليقيني والاستبصار العيني والقطع الوجداني ؛ وهي مرتبة المقربين والمحققين ، وتختص بالأولياء وأكابر أهل الله وأرباب المعرفة والعرفان .

٤ - الاعتقاد المتولد عن الكشف والعيان ، واليقين الحاصل من المشاهدة والوجدان ؛ وهذه المرتبة تختص بالأنبياء العظام والأولياء الفخام والعرفاء الكرام . وقد عبروا عنها بمقام الصديقين وراسخي العلم .

ومرتبة مقام الصديقين هذه ، تعرف في اصطلاح الصوفية « بالفناء في التوحيد » ويعتقدون أن السالك في هذا المقام غافل عن مشاهدة الموجودات ، حتى عن التوجه

إلى نفسه ، مستغرق فإن في شهود نور الحق الحقيقية الواحد لحضرة الذات لاغير . فهو لا يرى ولا ينطق ولا يسمع إلا الواحد الحق . ولهذا ، لا يشاهد لنفسه أثراً ، فقد انشغل بالاستغراق في شهود الوجود الواحد الحق الحقيقي عن نفسه وما سوى ؛ انشغل عن الوجود جميعاً ؛ فوصل إلى مقام الرؤية والظهور « كل شيء هالك الا وجهه » . وأخيراً ، فالمراد من وحدة الوجود بحسب هذا المعنى ، هو وصول السالك إلى مقام الفناء في التوحيد ، والفناء عن هذا الفناء ، والغفلة عن جميع أجزاء الوجود ، ما عدا شهود الوجود الحق المعبود . ومن جملة من اختاروا هذا المعنى لوحدة الوجود من العلماء ، الغزالي ، في إحياء العلوم ، قال :

« المرتبة الرابعة من التوحيد ، أن لا يرى في الوجود الا واحدا ؛ ويسميه الصوفية الفناء في التوحيد . . . الخ » .

ولهذا ، فقد كبر جداً على المنكرين ، وأطلقوا السان اللعن و الطعن والتقيح والتكفير والتشنيع ؛ مع أنهم لو نظرنا بعين الانصاف ، لما وصلوا إلى مقام الانكار والرد بالنسبة لهذا القبيل من الأفكار الحساسة واللطائف العلمية الدقيقة . فالاختلاف بين ضمير المتكلم والغائب في العبارة المذكورة ، هو بالذات دليل ساطع على تعدد وجود العابد والمعبود والحمد والمحمود . فهذا التعدد ، يعتبر حقيقياً من ناحية الوجود ، أما من وجهة نظر العبادة والحمد فهو تعدد اعتباري . وبعبارة أخرى ، إن إضافة العبادة والحمد إلى العبد إضافة قابلية ، أما إلى الحق تعالى ، فهي إضافة فاعلية . و بديهي أن إضافة الشيء إلى الفاعل ، أتم من إضافته إلى القابل . بمعنى أنه بحكم « لا مؤثر في الوجود إلا الله » أن الحق تعالى أوجد العبادة في العباد . فهو في الحقيقة ، يعتبر معبوداً وعابداً وموجداً للعبادة ، وحامداً وخالقاً للحمد ومحموداً . وعلاوة على هذا ، أنه من الممكن أن يكون المقصود من « يحمدني » الشكر والثواب على العبادة ، ومن « يعبدني » الإطاعة وإجابة الدعاء وأمثال ذلك . ويمكن أيضاً أنه أريد العابد والمعبود والحمد

والمحمود على حسب المراتب والدرجات . لأن الحق تعالى ، يتجلى في مراتب الوجود النازلة بصورة العابد ، وفي المراتب الصاعدة والدرجات العليا و المراحل الراقية بصورة المعبودالمحمود . كما يفيد بعض الأخبار أنه قال : «إن لله تجلى لعباده في كلامه » . ومعناه أن الله في التجلى تنزل في التجلى النزولى إلى حد الألفاظ والكلمات والحروف ، وترفع في الجلوات الصعودية إلى مقام الحروف العالياً والكلمات غير المنقولة وغير المصوتة . و بحكم الكريمة « من الله ذى المعارج » فقد امتد سير حضرة الوجود وتجليات الشاهد والمشهود إلى حدود ، لاسم ولا رسم وغيب الغيوب . وعالم الوجود من أقصاه إلى أقصاه ، مدّاً وجزراً .

تحقيق

في اعتقاد المؤلف أن اساس الاختلاف في عقيدة وحدة الوجود واهتمام
أكابر العرفاء و الصوفية وتشنيعات المنكرين ، قد نشأت جميعا من عدم التدبر
في كلمات القوم ، واشترك بعض الألفاظ الواردة في عباراتهم ، وعدم المعرفة
ببعض اصطلاحات هذه الجماعة . وسنشير فيما يأتى إلى كل من ذلك :

١ - يقول محى الدين ابن عربي : « لا موجود الا الله » . ولما كانت الكلمة
« الله » علماً شخسيا ، فقد ظنوا أن المراد نفى وجود ما سوى الله وإثبات الوحدة الشخصية
العديدية للذات الإلهية . هذا ، على حين أن المقصود من نفى الوجود عما سوى الله ، هو
بالذات بيان عدم الذاتية للممكنات وإثبات الوجود الأصيل القائم بالذات للواجب تعالى .
وهذا ، ما عناء لبيد ؛

فقد قال النبي الأكرم إن أصدق بيت قالته العرب قول لبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لامحالة زائل .

بمعنى أن الممكنات ليست موجودة بالذات ، وموجودها غيرها (الواجب) ، وانها
تعتبر في حد ذاتها معدومة ومصدقا للعدم .

٢ - وقال أيضا محي الدين في بعض أشعاره : « فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده » . وظاهر هذا القول ، يشعر بوحدة الخلق والخالق ، العابد والمعبود ، الحامد والمحمود ، الشاهد والمشهود ، ونفى ماسوى العالم المشهور . للوجود الانبساطى وانقباضه . والقوس النزولى منطبق تماماً على القوس الصعودى ؛ بنوع أن النسخة الصغيرة ، عين النسخة الكبيرة . وعلى حدّ المنطوق « لافرق بينهم وبين حبيبهم » فقد ارتفع الامتياز من البين بين العابد والمعبود والحامد والمحمود .

وخلاصة القول ، أن العابد والمعبود والشاهد والمشهود والحامد والمحمود ، كل صورة تجلّ وظهور آخر في المراتب ؛ فالصورة الدنيا لحضرة المعبود والتجلّى النزولى لجنان المحمود والمشهود ، وجود العابد والشاهد والحامد ؛ كما ان الصورة العليا والترقى الصعودى للعابد والحامد والشاهد ، متحدة مع وجود المعبود . ومن هنا قال العارف الشهيد ميرفندرسكى :

و للفلك بأنجمه جمال هو الأعلى على الأدنى مثال

وأريد بالفلك وكواكبه في هذا المقام ، المراحل الصعودية لحضرة الوجود والمدارج العالية لعوالم الشهود . وربما كانت الكريمة « ان في الفلك لعبرة لاولى الابصار » - بناءً على أن العبرة من العبور - إشارة إلى هذا القول بالذات .

والمقصود هو العبور من الظاهر والصورة المحسوسة إلى الباطن والصورة اللاهوتية للموجودات . بعبارة أخرى ، إن الكريمة المذكورة تنهى الإنسان عن التوقف عند ظواهر الأشياء ، وتأمّره بالعبور من الصور المحسوسة الدنيوية إلى الحقائق والبواطن الاخرية ، والمرور من الدنيا إلى الآخرة ومن الصورة إلى عالم المعنى . كما أن الصور التى تشاهد في حال المنام ليست هي المقصود الاصلى ؛ والمراد هو العبور من هذه الصور إلى حقائقها ، فإن البحث عن حال الإنسان في الدنيا ، ليس مطلوباً ذاتياً كذلك ، وإنما

* - قال د ان الله شرباً لاولياته ؛ اذا شربوا سكروا ، واذا سكروا طابوا ، واذا طابوا ذابوا ، واذا ذابوا خلصوا ، واذا خلصوا طلبوا ، واذا طلبوا وجدوا ، واذا وجدوا وصلوا ، واذا وصلوا اتصلوا ، واذا اتصلوا لافرق بينهم وبين حبيبهم .

الفرض هو العبور منه إلى الصور الأخروية المعنوية والرفائق الباطنية .

٣ - كثيراً ما يشاهد في كلمات العرفاء و أكابر الصوفية أن كلمة الحق تطلق على الوجود . و لقد أثار هذا المعنى إنكار جماعة و وحشتهم ، من بينهم قيصرى . ففى مقدمة شرح فصوص محى الدين يقول : « فى الوجود و أنه الحق : المقصود بالوجود فى هذه العبارة كما يعتقد جماعة ، أن من الممكن أن تكون الحقيقة مقابل المفهوم » .

و هذا هو المعنى الذى جرى بيانه ضمن الاحتمالات ؛ من أنهم أحياناً يريدون بالوجود حقيقة رافعة للعدم طاردة له سارية فى جميع الأشياء . وقد أطلق فحول العرفاء و أهل الله على هذا الوجود ، الحقيقة الحقّة . و قالوا : إن المراد بالحقة فى هذا المقام هو الحقيقة التى يكون تحققها و تحصيلها و ثباتها و مقررها و مرادفها ، عين الذات و مقوم حقيقتها و لا تحتاج فى انصافها بالأوصاف المذكورة (تحصيل و تقرر و غير ذلك) ، إلى حقيقة تقيدية ، و إن كانت تحتاج فى بعض المراتب إلى حقيقة تعليلية . و على كل حال ، فإن إطلاق الحق على الوجود المطلق مشاهد بكثرة فى كلمات القوم ؛ كما يصرح مؤيد الدين فى الفص الشيعي من كتاب الفصوص بهذا القول : « الممكن بدون الوجود معدوم ، بل إنه غير موجود أيضاً فى مقام عينه الثابتة ؛ بل إنه ليعد عدماً محضاً . و لما كانت عينه الثابتة عدماً ، فهو يتطلب العدم دائماً و يطالب بعدمه الأصلي . ولكن العلة الموجودة ترجح دائماً جانب الوجود المعطى و تفيض عليه شعاع نور الوجود . و بطريق تنال الآتات تخلع عليه الوجود . و من هنا ، ترد الصور و الأعراس على حقيقة العالم بطور تعاقب استمرارى و لبس فوق لبس من طرف المرجع الأزلى . و عليه ، فالعالم ذاته وجود حقى دائم التعين من جانب الحق المطلق فى صورة الأعراس و الجواهر ، يتشكل فى شكل العالم و صورة الكون . و أخيراً ، فالعالم و ما فيه نفس الحق الذى أفيض عن الحق ؛ فعن الحق لا يصدر إلا الحق و من الحقيقة لا تبرز إلا الحقيقة » . و كذلك صابر الدين فى شرحه للفصوص ، فى فص ذكر أرويه ، يقول : « الحق فى لغة الاصطلاح و حضرة العرفاء ، يعد واحداً من الأسماء ، و يشتمل على المراتب الإلهية و الكيانية » .

ولكن ، ليكون معلوما ، أن العرفاء وأكابر أهل الله والمحققين يعتقدون بأن للوجود مرتبة خاصة غير مخلوطة لا يشوبها أي نوع من التعين . هذه المرتبة ، لا سريان لها في الممكنات .

وقد اطلقوا عليها مرتبة الأحدثية . فيجب ألا يتوهم أن العرفاء يقولون بأن "الحق" عين العالم ، أو أن "العالم عين الحق" . أو أنهم لا يقولون للحق بمرتبة خاصة غير سارية في الممكنات . وبالأخرى ، إنهم يقولون بأن "الحق" المخلوق به عين العالم . كما قال مؤيد الدين في الفص الأدمي : « مرتبة منحصرة ما بين الحق الواجب والحق الممكن . فالحق حق "أبداً ، والخلق خلق دائما . والوجود في مرتبة حقيقة الحق ، وفي مرتبة خلقية الخلق . » .

و عليه ، فالتوهم المنوه عنه أعلاه ، ولو أن لبعض من العبارات دلالة عليه ، لا يطابق عقيدة كبار عرفاء القوم ومحققهم . هذا ، وصدر المتألهين ، في مبحث العلة والمعلول من الأسفار ، يقول : « فرق بين الوجود (لا بشرط) وطبيعة الوجود العام بالعموم الواسع الانبساطي والسعة الخارجية ، لا العموم الكلي الذهني ، وبين الوجود بشرط الذي يطلق عليه العرفاء مرتبة الأحدثية ، العارى عن أي شكل من التعين ، المبرأ من أي نوع من الماهية . » .

و على أية حال ، فما دام العرفاء يعتقدون بمرتبة غير المخلوط وغير المشوب ، فلن يكونوا مورداً للانكار . فإذا اعتقدوا بأن ليس للواجب تعالى تحقق بدون مظاهر ، خارج عن التعينات والماهيات الممكنة ، اللهم إلا باعتبار التجريد العقلي ، فمن المسلم أن مثل هذه العقيدة مورد للكفر والشناعة بله الانكار . ولقد صرح صدر المتألهين بنفس هذا القول في المبحث المشار إليه من الأسفار . قال : « إن بعضا من جهال المتصوفة وأصحاب التقليد ، ممن لم يعرفوا طريقة العرفاء الشامخين المحققين الكاملين أو يصلوا إلى مقامهم ، زعموا من باب قصور المرتبة بالعقل و ضعف العقيدة و غلبة قوتهم الوهمية على القوى

العقلية ، أن ذات الواجب الأحد ، التي يعبر عنها في لغة كبار هذه الطائفة بمقام الاحدية ، وغيب الغيوب ، وغيب الهوية ، ليست تحققاً بالفعل ، ولا تنقّر مجردة من المظاهر و المجالي ؛ وإنما المتحقق والمتقرر هو عالم صورتها وقواها الروحانية والمادية فقط . والحق تعالى هو هذا المجموع الظاهر ، و ظاهر مجموع العوالم الحسبة و المعنوية . ومالم تكن هذه الصورة ، أو كان مجرداً من ظاهر هذا العالم ، فلا تحقق له ولا تنقّر !! ، و أخيراً ، فالحق الواجب ، لن يكون إلا العالم الذي سموه بالإنسان الكبير ، واعتبروا الإنسان الصغير نسخته المختصرة . و بديهي أن هذه العقيدة كفر محض و زندقة و قول لا ينفوّه به صاحب شعور ما مهما انحط مقامه الثقافي أو العلمي . وإن مثل هذا القبول من الأقوال السخيفة الشنيعة الفاضحة ليستوجب التبرأ منه . وأخيراً ثانياً ، فإن نسبة هذه العقيدة إلى أكابر العرفاء و الصوفية و رؤساء هؤلاء القوم ومحققهم ، لتعتبرن افتراءً محضاً و بهتاناً عظيماً ، وإن أرواحهم وضمائرهم لتتماشين هذا البهتان و لترسلن دعاءها ولعنتها على من ينسبها إليهم . وعلى كل حال ، لا يستبعد أن يكون الباعث على زعم هؤلاء الجاهل من الصوفية ، وتوهمهم نسبة العقيدة المذكورة إلى أكابر القوم ورؤسائهم ، هو ما أشرنا إليه قبلاً من أن هذه الجماعة ، تطلق الوجود حيناً على ذات الحق ، وحيناً على مطلق الوجود الشامل والوجود الواسع طارد العدم ، وحيناً ثالثاً على وجود فهماني ومعنى عام عقلاني .

وليكن معلوماً ضمناً ، أن بيان صدر المتألهين المذكور آنفاً ، مطابق لما جاء في الفتوحات : « هو عين كل شيء في الظهور ، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى ، بل ، هو هو ، والأشياء أشياء » . بمعنى أن الحق تعالى ، عين كل شيء في مقام الظهور و التجلي ، و ليس عين ذات شيء مطلقاً ؛ فهو منزّه عن أن يكون عين ذوات الأشياء ؛ بل ، إن الواجب هو نفس الحق ، والأشياء هي نفس الذوات و الماهيات . ولقد أشار صدر الدين القونوي في مفتاح الغيب الى هذا القول بالذات ، قال : « و الوجود تجلٍّ من تجليات غيب الهوية » .

وبالجملة ، فكما صرح صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول ، حيث قال : «إن الوجود (بشرط لا) هو الحق تعالى ، والوجود (لا بشرط) هو فعل الحق » وبناء عليه ، كلما أطلق الصوفية والعرفاء ، الوجود ، على الحق تعالى ، فالمراد في عرفهم هو الوجود (بشرط لا) ، لا الوجود (لا بشرط) ، الذي يعبر عنه بنفس الرحمن . ماذا وإلا ، فتترتب على هذا مفاسد جمّة من قبيل الإلحاد و الإباحة و الحلول و اتصاف الحق تعالى بما تنصف به الممكنات من ذميم الصفات ، ونظائر ذلك مما يتماشاه أكابر العرفاء . وكل ما نسب إلى هذه الطائفة ممّا لا يليق ، قد جاء نتيجة لوقوع الشركة في لفظ الوجود . و لربما كان رفع علاء الدولة السمناني لهذا الاشتباه في حواشي الفتوحات ، قد طرق الآذان بالفرق فيما بين مراتب الوجود و امتيازات إطلاقه : « إن الوجود الحق هو الله ، و الوجود المطلق فعله ، والوجود المطلق أثره ، وليس المراد من الوجود المطلق هو المفهوم العام الانتزاعي ، بل الانبساطي .. »

يُعلم من مجموع البيانات أعلاه ، أن المراد بالوجود في عبارات قيصرى ، هو المصادق والمعنون المفهوم الوجود . وبديهي أنه ، كما أن المفهوم ليس مشتركا لفظيا ، وليست له معانٍ متعددة ، فلن يكون له إلاّ معنون واحد وفرد بالذات واحد و حقيقي واحد لا أكثر . فقد ثبت في محله ، أن المفهوم الواحد ، لا ينتزع من أفراد متعددة أو مصاديق مختلفة ، ولا يحكى عن أكثر من معنون واحد . ولقد ذكر حاجي سبزواري بهذا الموضوع في عدّة مواضع من منظومته . قال :

لأن معنى واحد ، لا ينتزع ممّا له توحّد ، ما لم يقع

كما قال في موضع آخر :

بل إن سألت ، الحق غير واحد ليس معنونا لمعنى فارد

و على أية حال ، فهناك احتمال آخر ؛ وذلك أن يكون المراد من عبارة قيصرى ، هو الوجود الصرف ومرتبة الأحديّة . وبعبارة أخرى ، الحق الصرف غير المشوب للوجود

والموجود . أما الوجود المشوب المخلوط بالماهية المحدود بحدود ظهور الوجود ، فلا هو نفس الوجود ولا هو الموجود . وقد صرح صدر المتألهين أيضاً بهذا المطلب ، قال همداني ربّي وأعطاني برهاناً واضحاً على أن الوجود منحصر في حقيقة شخصيّة واحدة بدون شريك في الموحودية الحقيقية ، على وجه أنه لا موجود في دار الوجود إلا هو وهويته الشخصية ، ولا ثان ؛ ولا يوجد لهذه الحقيقة ثان في الخارج أو في عرصة الحياة . أما ما يبدو في هذا العالم على أنه غير حضرة الوجود المعبود ، فهو سراب وجودات ؛ ويعتبر ظهوراً لتجلى صفات الجنب الإلهي وفيضا من الإفاضات اللامتناهية .

ختام تحقيقي ونتائج عينية

ليكن معلوماً ، أن الكثرة على صنفين والتعدد على نوعين :
الف) تكثر وتعدد بواسطة الموضوعات واللوازم المادية والعوارض الجسمانية . وهذا الصنف من التكثر والتعدد ، لا يمكن نسبته إلى حقيقة الوجود . هذا ، لأن جهة التعدد ومناط الكثرة ، مستندان بالماهية والعوارض المادية . وبديهي أن الماهية ، سنخ غير سنخ الوجود ؛ فالوجود ، عين التحقق والموجوديّة ، والماهية خالية من الوجود والعدم . وبناء عليه ، فالتعدد والتكثر في هذا النوع ، ولو أنه متكرر الوجود متعدده ، إلا أنهم اعتبروا أن ماهو سبب الكثرة (ما به التكثر) ، هو تلك الماهيات . ومن تعدد الماهيات .

ب) التكثر بواسطة الكمال والنقص والشدة والضعف والتقدم والتأخر والغنى والفقر والوجوب والإمكان ، ومثل هذا التعدد والتكثر في الذات ، هو حقيقة الوجود ، بحسب الشؤون الذاتية وتوابع لوازم كمالات الوجود ، التي لا تنفصل عن الذات أو تنفك عنها . فحقيقة الوجود و صرف الحقيقة ، من حيث إطلاق الكمال والكمال الإرسالي ،

سريان واحد للكمالات ، سواء بحسب ذات الوجود أو بسبب نوع من الإعتبار العقلي ، لانفك عن تلك الكمالات . وأخيراً ، فقد نوهوا عن هذا النوع من التكثر باسم تشكيك خاص . وقالوا ، إن سبب امتياز المراتب المتكثرة في هذا النوع من التكثر والتشكيك ، هو عين سبب الاشتراك فيما بينها . فلقد ثبت في محله ، أن الوجود بسيط ، ولا يدخل تحت جنس وفصل ونوع ، و حتى إنه ليمتنع عن أن تكون له خاصة أو عرض عام أيضاً . وعليه ، فما به الاشتراك بين وجود الذات الكاملة والناقصة والمتوسطة ، يكون بعين ما به الامتياز . بناءً على هذا ، فهذا الوجود بالكلية وبالجزئى وبالعام ، لا الخاص لا المطلق ولا المقيد ولا الواحد ، منصف بوحدة زائدة على الذات ؛ وليس التكثر المتعدد ، بل ، الواحد في ذاته المتشخص في مقام حاق الذات و متن الواقع ؛ ماذا وإلا ، لكن ماهية . وهذا خلاف الفرض ؛ لأن حقيقة الوجود ، منفصلة عن سنخ الماهيات ؛ فالماهية تقبل الوجود والعدم ، والوجود يمتنع عن قبول العدم .

على كل حال ، لما كان الوجود بالذات متشخصاً ، فقد تعين ذاتاً . فكل متشخص متعين ، ولا يصدق العكس . والمراد من هذا التعين ، هو تعين الفعلية الكمالية في حاق الذات ، و شمول ذات صرف الوجود لعامة الكمالات غير المتناهية بنحو الإطلاق وإلرسال السرياني بشرط لا ، من كلية التعينات ، أعم من أن يكون إحاطياً أو غير إحاطى . ففي هذه الحالة ، يكون صرف الوجود بشرط لا ، واجداً لجميع الكمالات في حاق الذات ، لا في مقام النظر إلى شرطية لا . وأخيراً ، و بالنظر إلى هذا الاعتبار ، فحقيقة الوجود بالنصفة الكمالية وجود ذاتى وغناء عن العالمين . وقد أشير إلى هذا المقام : « كان الله و لم يكن معه شيء » . وهذه المرتبة مقدمة و سابقة على كافة الهويات الوجودية ، و توصف بالقدم الازلى و الوجود السرمدى .

و أما ، فليكن معلوماً ، أن هذا التعين الكمالي ، غير الذات القدسية المطلقة ، نسبة و مفهوماً ؛ فهو يعتبر عين الحقيقة على حسب التحقق و إلآنية . و بعد هذا ،

فالتعين متصف بعنوان جامعية الكمالات اللانهاية ، بنحو الوحدة و استجماع قاطبة الحيشيات بطريق البساطة و الإحاطة على الكمالات الأسمائية و الأعيانية . وهذا التعين ، ولو أنه بالنسبة إلى مقام عينية الذات و غيب الغيوب و غيب الهوية و الغيب المطلق ، يعتبر تعيناً ، إلا أنه بالقياس إلى التعين بالعقل ، هو عقلاً و مقايضة مع جميع التعينات المطلقة . و امتيازُه عن الذات الإطلاقيه آنفة الذكر ، امتياز نسبي ، لامتياز حقيقي .

وليكن معلوماً ضمناً ، أن فصل مقام تعين الكمال الإحاطي أو مقام تجلي الذات ؛ وهو عبارة عن ظهور الذات على الذات بنفس الذات ، الذي يشار إليه بعنوان الأُحدية ، و أحياناً يعبر عن هذا المقام بحقيقة شرط لأشياء : و إمتياز لا ، إمتياز بسلب جميع الإعتبارات والجمع بين السلب و الإيجاب ، كما يعتقدون . و يقولون إن للتعين الجامع طرفين : الأول طرف باطن ، و الثاني طرف ظاهر . و أطلقوا على الجانب الباطني مقام الأُحدية ، و على الظاهر مقام الواحدية ؛ و أطلقوا على نفس التعين أُحدية الجمع ، البرزخية الكبرى ، و برزخ البرازخ .

بناءً على هذا ، فإن نفس الذات في مقام الإطلاق ، معرفة مبرأة من أي نوع من التعين ، على خلاف التعينات المذكورة . و بعبارة أخرى ، ليس لنفس الذات تعين إلا التعين الإطلاقي الكمالى المحض والحقيقة الإرسالية بخلاف التعينات المذكورة . أو بعبارة أوضح ، إن نفس الذات الإطلاقيه الكمالية ، لا تماز من حيث الإرسالية والإطلاق ، عن أي شيء ؛ وهي عين تمام الأشياء ؛ على خلاف الأشياء ؛ فإنها ليست عين مقام الذات ، كما تمتاز بالحدود والقيود العدمية والضيق الذاتي عن الإطلاقيه الكمالية ، وتنفصل عن سائر التعينات بطريق نسبي لاحقى .

ومهما يكن ، فالذات الإطلاقيه الكمالية ، تتجلي بعد تلك التعينات المذكورة . بتجليات علمية و تظهر بظهورات عينية في مراتب الفيض الأقدس . وقد أطلقوا على نفس

الظهورات والتجليات في هذه المرتبة اسم الصفات؛ وسموا جمع الصفات مع الذات أسماء، بما في ذلك الأسماء الكلية والجزئية؛ وأطلقوا على صورة علم الحق بهذا التجلي العين الثابتة، اصطلاحاً أهل الله، والماهية بلغة الحكماء. وهناك، بعد تجلي الفيض الأقدس، تجلٍ آخر يعرف بالفيض المقدس. هذا التجلي، الفيض المقدس، يتعين ابتداءً بصورة عقل نزولى، ثم بصورة عقول عرضية أو المثل الأفلاطونية، وإذاًك يتعين بصورة نفس كلية، وبعد ذلك بصورة أشباح مجردة، ثم يتعين بصورة نوعية، ثم بصورة جسمية مطلقة، وفي النهاية يتجلى في صورة الهيولى؛ حيث تنتهى المراتب النزولية. وإذاًك يتعين بصورة جسم مطلق صعودي، فبصورة جسم نوعي عنصري، ثم ينقلب إلى الجماد والمعدن والنبات والحيوان والانسان الحيواني أو الحيوان الانساني أو العقل الهيولاني. وبعد ذلك العقل بالملكة، فالعقل بالفعل، حتى مرتبة العقل المستفاد. وينتهى كما هو معلوم، بالعقل كما نزل في البداية من المرتبة العقلية. وبمضمون الكريمة «كما بدأناكم تعودون»، فإنه يعود.

فاذا تأملنا ما أشير إليه، يصير معلوماً أن جميع التعينات والاعتبارات، ملحقة بظهورات حضرة الوجود الكمال إلى الإرسال وتطوراتها. وتام هذه التطورات، تعتبر من سنخ الوجود؛ لأن ظهور الوجود، إما من جنس الوجود وإما من مقولة ماهيات وإما العدم، والقسمان الأخيران ممتنعان. وعليه، فظهور الوجود، من جنس حقيقة الوجود ولا جنس له. ولما كان لا جنس له، كان لا فصل له. وعليه، فليس للوجود ماهية (جنس وفصل). هذا، ومن ناحية أخرى، أننا نعلم أن ظهور أي شيء لا يكون في مرتبة الحقيقة الظاهرة. وعليه، يجب أن تكون ظهورات صرف الوجود الكمال إلى الإرسال، أدنى من مرتبة الذات الظاهرة واحط منها وتالية لها. أضف إلى ذلك، وقد ثبت تماماً في محله، أن ما به الاشتراك في المراتب الوجودية عين ما به الامتياز، وما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق، بحسب ذات الحقيقة المطلقة؛ ولأن ما به الاشتراك، على حسب النقص والكمال والشدة والضعف وغيرها، غير ما به الامتياز.

و برهان هذه الدعوى ، يتلخص في أن المعلول الأول لصرف الوجود الكمالى وحضرة الحق ، أعم من الفيض المنبسط أو نفس الرحمن أو العقل الكلى ، لاهية له ؛ وإلا لكان مركباً من جنس وفصل ؛ والمركب ليس له مع البسيط المطلق سنية . وعليه ، لن يكون معلولاً للواجب . وهذا خلاف الفرض . ولما لم تكن له ماهية ، فإن انحطاطه عن مرتبة العلة ، يكون بنفس ذاته . بناء على هذا ، يكون ما به الاشتراك ، وجوداً ؛ وما به الامتياز أيضاً ، وجوداً .

وهنا نختم كلامنا . على أنه كلما حالف التوفيق وتوائم الوقت الوسع وعناية حضرة الحق وعونه ، سنشف الأذان ببقية أحكام صرف الوجود و صرف الوجود الارسالى ، وخواصها و أحكامها وآثارها و نتائجها في العقلية والحلقيات وسائر العلوم النفسانية ، بعون الله تعالى .

شَدَّ رَأْسُكَ فِي الْجَبِّ الْأَخْيَرِ

في بيان معانى أمرين الأمرين ، و
الحديث الشريف « لا جبر ولا تفويض
... » وما قيل وما يمكن أن يقال
في هذا الموضوع ، مما سيلي شرحه .

مقدمة

أفعال العباد ، إذا نسبت إلى الحق تعالى ، لا جبر فيها ؛ فإن أضيفت إلى حضرة الخليفة
ونسبت إليها ، لا تستلزم التفويض ؛ وفي نفس الوقت لا تستلزم إقحام تعدد النسبة أو الاشتراك
في التأثير .

هذا ، لأن انتهاء وجود الممكنات ، اعم من الذوات والأفعال والأعراض ، بحضرة
الحق بترتيب سلسلة العلل والمعلول غنى عن البيان ؛ فالممكن عبارة عن حقيقة الوجود
المشوب ، وهو مركب من نوع من الحدود ، ممزوج مع الوجود ، ونحو من أنحاء التعينات ،
ومقيد بمرتبة من المراتب والدرجات . و بديهي أن العدمية ليست منشأ الآثار ؛ وهى
دائما خارجة عن المقيد . وعليه ، فالأفعال والآثار التى تصل من الممكنات إلى عرصة

الوجود والظهور ، تنسب دائماً إلى أصل حقيقة الوجود ، التي تعتبر منشأ الآثار ومبدأها الأصلي ؛ ولا ينسب أى منها إلى الحدود والقيود ، ولا تصاف إلى المراتب والدرجات ؛ لأن الأعدام لا تكون منشأ للآثار ، ولا تكون حدوداً لمبدأ الأفعال ؛ وإلا لزم أن يكون أحد النقيضين علة وجود النقيض الآخر . وهذا ، ببديهة العقل غير صواب وباطل .

وبناءً على هذا ، فالأفعال أولاً ، وبالذات ، تنسب إلى أصل الوجود ، أي عين الحقيقة الواجبة ؛ وبالعرض ، تستند إلى الحدود والمراتب . ويظهر جلياً من هذا القول ، أن الجبر والتفويض في الأفعال كلاهما باطل وغير صحيح ، بل غير قابل للتصور . هذا لأن المقيد لاستقلال له في مقابل المطلق ، حتى تمكن نسبة الفعل إليه ؛ وكذلك لامغايرة للمطلق مع المقيد ، حتى يتقحم تصور المجبور و الجارية ؛ فمراتب الوجود ، تعتبر من سنخ هذه الحقيقة نفسها ، لامباينة أو مغايرة لها . وقد ثبت في محله ، أن تباين الجابر والمجبور ، معتبر في الفاعل بالجبر . كما أن استقلال الفاعل وقدرته التامة ، شرط في الفاعل بالقصد والاختيار . وهذان الأمران والشرطان ، كلاهما مفقود من باب الوجود ومراتبه . وعليه ، فالجبر والتفويض كلاهما احتمال مردود وغير صحيح ولا يقبله التصور . ولربما أشار القول المعجز الصادر عن الإمام عليه السلام إلى هذه النكته بالذات : « لا جبر ولا تفويض بل أمرين الأمرين » .

هذا ، لأن الاستقلال معتبر في التفويض والاختيار ، مع أن المقيد لا يستطيع الاستقلال في الوجود بالنسبة للمطلق . وكذلك ، يلحظ ويشترط التباين الوجودي والتغاير الذاتي في الجبر و الجابر والمجبور ، على حين ليس للمطلق تغاير مع المقيد ١١

كان هذا خلاصة عقيدة الكاتب في باب صدور الأفعال من البشر . نعرض مقدما لها ومبادئها على الآذان ، في رسالة مبسطة بصورة مفصلة .



الفرق بين المختار والمجبور و التمتع بحرية الاختيار وعدم أحقية الاختيار ، هو ، أن صدور الفعل من الشخص المختار يتوقف على مقدمات من قبيل العلم بالصلاح والنفع ، ولو كان النفع مادياً وموهوماً . وإذناك يتوفر الشوق والعزم على هذا الأيجاد للفعل ومن ثم الجزم وتأكيد العزم الذي يحرك العضلات . ويطلق على مجموع هذه الأمور إرادة أو مشيئة . وأخيراً ، مع وجود الإرادة وعدم المانع من الأيجاد ، يتحتم وجود الفعل . فإن لم تتوفر المقدمات المذكورة ، أمتنع صدور الفعل الاختياري ؛ اللهم إلا على سبيل الاضطراب ، كحركة يد المرتعش . ونتيجة هذا ، كلما كان الشخص في مقام إيجاد العمل ، وقد جمع هذه المقدمات ، وكانت له القدرة على صدور الفعل وتركه ، بمعنى أن هذا الترك يعني عدم توفر علة وجود الفعل ، سمي الفعل في هذا الفرض ، إختيارياً والفاعل مختاراً ؛ على خلاف العمل الإجباري والفاعل المجبور ، مثل حركة يد المرتعش ؛ اذ ليس للشخص قدرة ترك ذلك . بناءً على هذا ، في صدور الفعل مع المقدمات المذكورة ، لما كان وجود الاختيار العيني والتكويني ، هو هذا بالذات ، كان صدق المجبورية لا محل له . و لم يصفوا مثل هذا الفعل بعنوان الجبر . واخيراً لم يعتقدوا بأن الفاعل مجبور . وعليه ، بقطع النظر عن مفاصد قول الجبرية ، فإن إطلاق كلمة الجبر بالنسبة للفعل المسبوق بمقدمات الاختيار ، ليس صواباً وغير صحيح ، بيان في الخارج أو في التصور الذهني . ومن هنا يمكننا أن نستفيد أن عقيدة الأشاعرة وقولهم إن أفعال العباد مستندة إلى الحق ، وليس للعباد أي دخل فيها . و ليس إلا أن عادة الله جارية على أنه إذا أراد أمراً أوجد الله ما أراد ولا تأثير هناك إلا من طرف الله : عقيدة فاسدة باطلة .

فأولاً : إن صدور أفعال هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، أخط العوالم ، عن الحق البسيط من جميع الجهات ، يستلزم رفع تناسب العلة والمعلول ؛ وهذا يتضمن كثيراً من تعالي اللوازم الفاسدة .

ثانياً : إن لازمة هذه العقيدة ، هي ، أن النسبة الأولية البديهية العرفية : التي ينسبها كل عاقل إلى فاعل ذلك الفعل ، ويعلم أنها منسوبة إليه ؛ ولهذا يتصوره لامستحقاً للعتاب والعقاب ، ولا يقبل الاعتذار بأنه كان تقديرأ إلهيا ؛ بل ، يقول إن العقاب يتوجه للفاعل عقلا ؛ فهو الذي أوجد الفعل بسوء الاختيار ، ولم يجبره الله : هذه اللازمة ، قد سلبت عن الفاعل بدون مصحح للسلب .

ويجب بمقتضى البيان أعلاه ألا يتوهم ، أنه لما كانت مقدمات الاختيار موجودة في العبد ، كان الفعل منسوباً إليه ، ولادخل للحق تعالى في ذلك ، عقيدة القدرية والمفوضة ؛ ومن ثم نرجح التفويض والاعتقاد بصحة ما قاله أصحابه ، مع أن الإشارة قد سبقت بأن المفوضة أفسد من الجبرية عقيدة ! ! فعقيدة الفرقة الثانية ، تشتمل على تعطيل النبوات والشرائع وقبح العقاب والثواب وما إلى ذلك ، لا تتعداه إلى ما تضمنه القول بالتفويض من الشرك الجلي . وعلى كل حال ، فالتوهم المذكور أعلاه ، يبطل كنتيجة لا يستلزم قول المفوضة الشرك ، عند ما يقولون للعبد بوجود استقلالي ، حتى يكون صدور الفعل الاختياري من العباد مستقل الوجود كذلك . وبعبارة أخرى ، أنه إذا اعتقد المفوضون بأن العبد مستقل الوجود ، فقد قالوا بتعدد الواجب في صدور الفعل ؛ وهذا يستلزم الشرك . أما إذا اعتقدوا بأن وجود العبد من الحق ، ولم يقولوا بالاستقلال له ، فكيف إذن يمكن للفاعل غير المستقل ، أن يكون علة أمر مستقل أو يكون علة استقلالية في حد ذاته ؟ ! مع أن مجرد انتساب الأفعال إلى العباد ، لا يستلزم الاستقلال أو عدم تدخل الحق تعالى . فالمسألة تدور بين صحة الانتساب إلى العباد ، والتدخل والتأثير من جانب الحق . ولهذا قال : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » . وليس معنى هذا الحديث الشريف أن علتين مستقلتين ، الحق والعبد ، هما اللتان توجدان الفعل ؛ حتى يلزم توارد علتين المستقلتين في معلول واحد . ثم لاعتبرها مجموعتين علة ؛ حتى يستلزم التشريك والفقر . واحدهما مفهوم ، لا يتصور أن يكون علة . والواحد مصداق ؛ فإما

الحق ، فيكون جبراً؛ وإما العبد ، فيكون تفويضاً .

وإنما المراد بالأمريين الأمرين ، هو أن صدور الأفعال من العباد ، يكون بالنسبة الأولية والدقة العرفية والعقلية ؛ ومن الحق بالنسبة القيومية والإضافة الإشرافية وتأثير حقة الحق تعالى في كلية الموجودات .

وكما هو ثابت في محله ، أن هذه النسبة القيومية والإضافة الإشرافية ، لا تجبر الفاعل على عمل ولا تسلب الاختيار منه . بعبارة أوضح ، إن النسبة القيومية لا تخرج الفاعل من الاختيار بطور أن يكون ذاتياً مجرداً من قدرة على الترك ؛ ولو أن القدرة على الترك مسلوبة منه بسوء الاختيار ؛ فالامتناع الاختياري لا ينافي الاختيار . وذلك ، كمن يلقي بنفسه من شاهق ؛ فسقوطه يقيني ، وعدم سقوطه ممتنع . ولكن هذا الامتناع ، لا ينافي اختياره ؛ فقد كان يستطيع في البداية ألا يلقي نفسه ، وأن ينزل من الطريق الاعتيادية .

فإذا عاقبه المولى على السقوط ، لا يستطيع الاعتذار بأن عدم السقوط كان محالاً ؛ والعقاب على الأمر الواجب الوقوع ، كالثواب على العمل الممتنع الحصول قبيح .

و أخيراً ، فأمر بين الأمرين ، و وقوع شيء واحد بين شيئين اثنين ، على هذا المعنى : أن الانتساب يعطى للشيء ابتداءً وذاتاً ، والقيومية شيء آخر واقع في الخارج بشكل واضح محسوس . مثلاً : ظل الشخص ، ينسب في الحقيقة إلى الشخص ؛ وإنما عند ظهور الشمس ووجود النور . بمعنى ، أنهم يعتقدون صراحة بأن هذا الظل الموجود ، ظل الشخص ، وينسبونه إليه والشمس طالعة . فلو لم تكن الشمس ، لم يكن للشخص ظل . ولو كانت الشمس ولم يكن الشخص موجوداً ، لن يوجد الظل كذلك . فوجود الظل متوقف على أمرين ، الأول وجود الشخص ، الذي ينسب الظل إليه في مقام الانتساب . والثاني مقام التأثير والقيومية ، الذي يتوقف على وجود الشمس . وهذا المقدار من التوقف على الشمس ، لا يجعل الشخص أجنياً عن وجود الظل منعزلاً عنه ، ولا يحوج

الشمس إلى شاخص . فالقيومية ، بل طبيعة الظل وطريقة وجوده ، تقتضى الوجود في الخارج بعد الأمرين المذكورين . كما أن وجود العرض متوقف على المحل والموضوع ؛ فعلاوة على الموجد ، يجب حتماً أن يستقر بعد وجود الجوهر ، ويقبل الوجود بتوسط المحل . فعدم قبول العرض الا عند وجود الجوهر ، لا يقيد احتياجه للعرض ، بل إن الاقتفاء الذاتي للأعراض ، هكذا كما قلنا . وهكذا حال الممكنات في مقام الوجود ؛ فهي ذاتا محتاجة للإفاضة من طرف حضرة الحق تعالى . أما صدور الأفعال من العباد ، فبالقيومية الأزلية ، والانتساب إلى نفس العباد بالاختيار ؛ على وجه أنه لا يمكن أن يسلب الاختيار من العبد ، أو أن يكون الحق تعالى محتاجا إلى العباد في الصدور . هذا ، على حين لا تنتفى القدرة عن الله تعالى ، كأن يكون غير قادر على الحيلولة دون العباد وصدور الأفعال . وعلى وجه العموم ، فإن حقيقة الأمرين الامرين ، تنضح في صورة الظل والشاخص ، على هذا النحو : أنه لو لم يكن الشاخص موجوداً ، لما كان للشمس ظل ؛ ولو لم تكن الشمس ، لما كان للشاخص ؛ وإنما يظهر الظل بطلوع الشمس على الشاخص . و أن هذا النقص ، لا ينال من تمامية تأثير الشمس في حصول الظل من الشاخص .

على أن هذا الموضوع ، قد يتوهم جبراً في صورة اختيار ؛ كما ذهب بعض المتكلمين إلى ذلك . ولكن قليلاً من التأمل يكفي لبيان خطأ هذا الوهم وفساده . فمع أن الفعل القبيح مثلاً يصدر من الفاعل ، إلا أنه بظاهر الحال يبدو أن تركه كان ممكناً في مرحلة الذات . كما أن الفاعل أيضاً بحسب الذات له القدرة على الترك . وكما أشير ، لا معنى للقادر المختار غير هذا ، ولو أن الفعل قد صار حتمى الوقوع كالسقوط من شاق ؛ فهو بعد اختيار السقوط حتمى الوقوع ؛ ولا منافاة لهذا مع كون السقوط اختيارياً ، ولا يلزم أن تكون إرادته واختياره من لوازم ماهيته أو وجوده . وعليه ، فالعبد مجبور في الإرادة والاختيار ؛ لأن مرجحات حصول إرادة العبد و اختياره من لوازم ماهيته أو وجوده . وعليه ، فهي مجعولة بالتبع لا مجعولة بالذات . لأن هذه الإرادة حادثة ؛ ولا يمكن

أن نعتبر حضرة الحق محلاً لهذه الإرادة ؛ وإلا لكان محلاً للحوادث ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فإذا اضطّر ، عن طريق التسلسل في الإرادة ولقطع السلسلة اللامتناهية ، إلى الانتهاء أخيراً بالإرادة الأزلية القديمة ، قلنا ، إن تلك الإرادة ، هي عين ذات الحق وعليه وجب أن تكون إرادة زيد مثلاً مجعولة بالذات لا بالعرض ؛ وهذا مع حدوث إرادة منافية . بعبارة أخرى ، لما كان الحق تعالى جاعلاً بالذات ، ينبغي أن يكون مجعولة ، مجعولاً بالذات أيضاً ، لا مجعولاً بالعرض والتبع . وبتقرير أوضح نقول ، لما كان حضرة الحق جاعلاً بالذات ، لا يصح أن تكون هذه الجاعلية زائدة على ذاته . وعليه ، تطلب مجعولاً تكون حيثية معلوليته ذاتية لازائدة على الذات ؛ وتلك هي وجود زيد ووجود العالم . فإرادة زيد مجعولة بالعرض ، نظير إشراق الشمس ؛ فأنثرها الأولى والذاتى هو الفور . عليه ، فظل الشاخص أثره بالعرض . ولما كانت إرادة زيد مجعولة بالعرض وحادثة ، فنفس إرادته بنفسه هذه هي مرجع فعله القبيح أو المستحسن . وبواسطتها يكون قادراً على ترك فعل القبيح . ولهذا قلنا بأنه مختار . هذا ، مع أن هذه الإرادة هي مرجع الإتيان بالفعل الشنيع أيضاً ، إذ بوجوده هذا المرجح يكون فعله حتمى الصدور . وبهذين النظريين جاء في القرآن « ربنا غلبت علينا شقوتنا » ، بمنظور أن الإرادة المرجحة علة مغلوبية القدرة على ترك الفعل القبيح ، مع أنها المصدر الحتمى لأداء الفعل أيضاً . ونظير هذا اختيار العقلاء وكمل الأشخاص ، الذين يحترفون الأشغال المنحطة والصنایع والمكاسب الرديئة ؛ وهم راضوان بها وإن كانت غير مستحسنة ، ولسان حالهم دائماً يقول « كل حزب بما لديهم فرحون . » . وكذلك الفساق والعصاة أيضاً ؛ فمع العلم بحرمة الخمر وضررها الدنيوى والأخروى ، أقدموا على شربها وترجيح الشرورات على إقامة الصلاة والحج وما إلى ذلك .

فإذا تأملنا المطالب عالیه ، ومضى الأمرين الأمرين على النحو المشار إليه ، أمكن

معرفة القصد مما ورد في الصلاة « بحول الله وقوته أقوم وأقعد » إيماءً أو صريحاً في موضوعنا . فمع أن المصلّي، ينسب القيام والقعود إلى نفسه ، فإنه ينسب قدرة الإيجاد وقوته إلى الحق ؛ وهذا هو معنى الإضافة الإشرافية أو النسبة القيومية لله بالنسبة إلى الأشياء أعم من المجموعات الذاتية أو العرضية ، والتي تنسب إلى حضرته بالتبع . وربما كان مراد المولوى ممّا يقوله « نحن آله الحق والفاعل يد الحق ، أننى لى أن أطعن فعل الحق وأدق ، هو هذا المعنى بالذات ؛ لأن المراد بالآلة ، هو الآلية الصرفة بالإرادة واختيار كمنشار النجار وقرئومه . إنما المقصود هو أن القيومية ، من الحق ؛ وإعطاء الحول بالقوة من جانبه . وفي المثل « أنت كآلة لأكثر » . وهذا المعنى لاينا في الاقتدار على ترك الفعل القبيح ، الذي هو مناط الاختيار وعدم المجبورية .

و أخيراً ، إن قيام القيومية بالحق تعالى ، لا يستلزم سلب الاختيار أو انتساب الفعل القبيح إلى العبد - كما أن إضافة الرمي وعدم الرمي في الآية الكريمة « وما رميت إذ رميت . » لا تستلزم نفى فاعلية الحق ومقام الرسالة ؛ وإنما النسبة على وجه القيومية إلى الحق ؛ وبطريق الانتساب ، إلى مقام الرسالة . هذا ، كما سنبين فيما بعد معنى للآية أدق ، ضمن المعاني الأخرى للأمر بين الأمرين . وعلى وجه العموم ، فمن الممكن أن يحصل الوهم بأن صدق « رمي » في الكريمة المذكورة ، يستلزم كذب « وما رميت » كما أن صدق « وما رميت » متلازم مع كذب « اذ رميت » . ورفع هذا التوهم ، هو ما أشير إليه من أن انتساب الرمي إلى مقام الرسالة ، في حالة بحيث إذا لم تكن قيومية الحق لا يوجد الرمي طرف مقام النبوه . فنسبة الفعل إلى المباشر القريب ، ونسبة أصل قوة الإيجاد الصدور إلى حضرة الحق . فالقيومية ، فاعل به ، له . وربما كان ما ورد في الأخبار ، من أن الفعل من العبد ؛ فإن كان الطاعة ، فقد وجد بتوفيق الله ؛ وإن كان المعصية ، كان يخذلان و سلب التوفيق من طرف الحق ، إشارة لهذا المعنى بالذات . فقد جرى تبينه على هذا النحو من أن الإفاضة الإشرافية والنسبة القيومية للحق تعالى

قد عرفت بعنوان التوفيق والخذلان ؛ بحيث أنه يمكن بعد معرفة معنى الأمر بين الأمرين بالطريق المذكور ، أن يخطر إشكال على خاطر ؛ فيقال : مادام فعل العبد ، قد وقع صدوره فيما بين الحق والعبد ، ونسبة الأفعال من جهة القيومية إلى حضرة الحق ، وتنسب من ناحية الانتساب إلى العباد ، فبأي وجه اختص العبد بالعقاب والثواب ، ومن أي طريق وجد الاختصاص بالعباد ، ولم يكن للحق تعالى في هذا شركة أو اختصاص . فلما لم يكن للحق شركة أوسهم في الثواب والعقاب ، يمكننا القول بوجوب عدم ترتيب أي عقاب أو جزاء على الأفعال ، وهذا بدليلين :

١ - لأنه مركب من خارج و داخل الخارج . وعليه ، فالركب من المعاقب وغير المعاقب ، يجب الإيعاقب .

٢ - بحكم سبق الرحمة على الغضب « سبقت رحمتي غضبي » وجب كلما تصور عقاب ، أن يغسل غيث رحمته صفحة السيئات السود ، ولا يبقى أثراً من كدورة المعصية .

وعلى كل حال نقول : أولاً : ليكون معلوماً أن العقاب مخصوص بالعبد . وثانياً : ألاّ يعتقد بأن هذا الاختصاص منافي لسبق الرحمة على الغضب ؛ فالثواب والعقاب يُعدّان آثاراً للعناوين الثانوية . بمعنى أن المدح والقدح ، الثواب والعقاب ، الرحمة والغضب و أمثالها ، من الآثار واللوازم العارضة على عنوان العاصي والمطيع و أوصاف طائفة على المعاقب والمصاب . و العناوين الثانوية ، وصف وصفة خاصة تحصل للفاعل بعد صدور الفعل و إيجاده عقلاً . مثلاً : زيد قبل أن يقوم بعمل لا يتصف من الأوصاف . بعبارة أخرى ، بقطع النظر عن صدور الفعل ، فإن زيدا لا يكون بنفسه متصفاً بعنوان عاص أو طاع ، مطيع أو منقاد ، وإنما يتصف بالعاصي والمطيع بعد صدور الفعل . بديهي أن هذا العنوان مخصوص بزيد ، وأنه صفة جديدة ، وحادث عارض على زيد . ومن هذه الناحية اعتقد الفلاسفة والحكماء الإلهيون ، باتفاق الأنبياء العظام ، و تبعية البرهان ، بأن

النعوت والصفات الحقيقية للحق تعالى ، عين ذاته المقدسة . ويقولون : إن الجاعلية والخلقية والإرادة ونظائرها ، عين الذات ؛ وهي منتزعة من مقام الهوية الغيبية . فإذا وإلا ، لشاهدت محجبات عرصة الغيب سوق الحدوث ، ولقرع طبل الأوصاف الربوبية نفمة القدم .

وأخيراً ، فبعد حدوث العناوين الثانوية ، عاص ومطيع ، يمكن أن يقال ، إن الثواب والعقاب من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لتلك العناوين ؛ كما يمزج أو يخلط فلز مرغوب ، بغيره ؛ بحيث يظهر عنوانه الثانوي ، «مغشوش» . وطبيعياً أنه قد أصبح محتاجاً للصهر والتصفية ، وإن لم يكن في حاجة إليها قبل الإمتزاج . هكذا الحال قبل فعل الفعل ؛ فإن في وسع الإنسان الإحوج نفسه إلى انصهار أو إجلاء ، وذلك بالأيقدم على الفعل القبيح . أما وقد وجد العمل الرديء ، فإن الاحتياج إلى التخلية والتجلية ، يظهر قهراً . وربما كانت العقوبة والتعذيب بالذات ، علاوة على جانب التصفية ، نوعاً من الرحمة من طرف الحق تعالى . بمعنى أنه بمقتضى سبق الرحمة على الغضب ، قد قدر كيفية التصفية قبل القيام بالأفعال . وبحكم أسبقية الرحمة كانت التخلية والتجلية .

وخلاصة القول : أن الاتصاف بعنوان العاصي ، قد جاء من ناحية الاختيار وانتساب الفعل إلى العباد ، لا من جهة القيومية والإضافة الإشرافية للحق تعالى ؛ فالقيومية رفيق الطريق مع العباد قبل أن يطرأ عنوان العاصي أو المطيع . وعليه ، فهذه العناوين إذن مخصوصة ممحضة لانتساب الأفعال إلى العباد . وبناءً عليه ، فلازمة وجود هذه الصفات مما يعتبر من آثارها وأحكامها ، يجب أن ترتب عليها ؛ فالتصفية والتخلية والتجلية أو كما عبر بعض العلماء بأن العقاب نوع من أنواع الغسل والاعتسال ، والإنسان محتاج بعد حصول صفة العصيان إلى اغتسال حتى ينعق من أوساخ المعاصي . وهذا في حد ذاته نوع الرحمة ، لا الانتقام .

وربما كان مضي سبق الرحمة و شمولها على الغضب الشامل ، هو أيضاً حال الغسل

والتصفية هذا . كما أن قطع بعض من الأعضاء وكى المحل الملدوغ لتوفير الراحة بدخلان تحت عنوان الرحمة . و بتقرير آخر ، يمكننا القول بأن عنوان العاصي و المعصية والطاغي والطغيان والشقي والشقاوة هو المخالفة ، والقبح والحطة ونظائرها راجعة إلى الشرور والآفات والعاهات . ولقد تقرر في محله ، أن الشر عدم أو عدمي ، وأنه ينتج من جهات نقصية ، ويظهر من ناحية الحدود العدمية ، ولا ربط له بالوجود والجهات الوجودية ؛ فالوجود و آثاره خير محض وحسن مطلق .

وأخيراً ، لما كان العصيان ، من لوازم الشرور و العدميات ، مترتباً عليها ، فهو لا يرتبط بالحق تعالى ، الوجود المطلق . ومن حيث أن الإنسان ممكن ، و الممكن مركب مخروج خليط من النقص و الكمال ، مما يعبر عنه بالماهية والوجود ؛ والماهية ذاتها عدم أو معدوم ؛ فإن ما يترتب عليها يكون من سنخ الشرور والآفات . ولما كانت مرتبة الماهيات في الممكنات مقدمة بحسب الاعتبار على مرتبة الوجود ، لأن الماهية ذاتية والوجود بالعرض ، فإن آثار الماهية ، أو الشرور والآفات وأنواع المعاصي والشقاوات تستند إلى ذات الممكن كما أن الحسنات والخيرات تفيض على الإنسان من ناحية الغير ومن الجانب الآخر ومن هنا ورد في الكريمة الإلهية « ما أصابك من سيئة فمن نفسك و ما أصابك من حسنة فمن الله » . هذا ، لأن السيئات ناشئة من جهات ذاتية ماهوية . أما من ناحية الربوبية ، فإن السيئات والشرور والعذاب والعقاب ، من نتائج أعمال العباد المستتدة إلى ماهياتهم وذاتياتهم ، ولا تنسب إلى حضرة الحق بأية حال من الأحوال . ومن هذا الوجه ، اختصت النتائج الأخروية للأفعال بالعباد ، لا بخالقهم . مع أن الفعل منسوب من جهة القيمية إلى الحق ، منسوب إلى العبد من حيث الفاعلية المباشرة والإسناد الحقيقي .

وربما كانت مسألة تجسم الأعمال مرتبطة بهذا الموضوع ؛ كما أشير إلى ذلك في الأخبار . وتفصيل هذا المطلب ، هو أن الماهية أو العين الثابتة أو مظاهر الأسماء والصفات ،

لها لوازم وآثار، بقطع النظر عن وجودها ؛ ولو أن ترتب هذه الأحكام واللوازم والآثار عليها ، متوقف عليه . فقضية الوجود قضية حيثية لشرطية . بمعنى أنه ، حين الوجود ، يترتب التثليث على المثلث والزوجية على الأربعة ؛ ولكن هذا الأثر من ذلك المثلث ، لامن الوجود ؛ على خلاف الآثار الوجودية للممكنات والأعيان الثابتة ، فهي تترتب بعد الوجود ؛ ولكن لوجود الماهية لالذاتها . وأخيراً ، فإن لوازم الأعيان والماهيات ، لا تقبل الانفكاك عنها ، لا في عالم التقرر والثبات ، ولا في وعاء عالم الأشباح أو موطن الظهور والبروز الذهني والتجلي النفساني ، ولا في مرحلة الوجود العيني الخارجي . كما أن للماهيات والأعيان الثابتة لوازم واحكام على حسب الوجود والتشخص ؛ بحيث إن هذه اللوازم ثابتة لشيء في جميع مراحل ودرجات الواقع ونفس الأمر ، بقطع النظر عن الوجود العيني بعنوان وجوده وتشخصه ، مقرر على وجه غير قابل للتفكيك والانفصال . بناءً على هذا ، « فالشقي شقي في بطن أمه » ملازم لذلك الشخص الشقي ورفيق طريقه في عالم الموالدات . ومن حجة لوازم تلك الشخصيات مثلاً ، اختيار زيد . فهذه الإرادة والاختيار ، ولو أنها سوء اختيار ، ثابتة مقررّة مع زيد في عالم التقرر وظروف ما قبل الوجود الثابت ، حتّى تظهر في عالم الوجود العيني الخارجي . وعليه ، فقد وجد سوء اختيار ذاك ، فعليه ، وصار منشأً لصدور الأفعال القبيحة والمعاصي . كما أن نفس سوء الاختيار هذا ، في الأمور الدنيوية والأفعال المعاشية يكون سبباً لقبول المكاسب الوضيعة كالكنس والدباغة وغير ذلك . وكذلك فيما يرجع إلى أمر المعاد ، فإن ما يوجب الحرمان والعقوبة والخسران ، هو الاختيار . و نلوث أنفسنا بأوساخ تظهر احتياجنا إلى الغسل والاغتسال الأخرى . كما يمكن أن توجد نتائج وأمراض خبيثة مما يقتضى المعالجات وحرق آثار الأعمال القبيحة . وبديهي أن هذا الاغتسال المعنوي في العالم الآخر مثل التطهير المادى لأوساخ الأمراض والقرح في هذا العالم ، رحمة بالعباد العصاة لعقاب وعذاب ونقمة . وهكذا يتضح تماماً من هذا البيان ، جواب ما يتوهمه البعض ، ممن يقولون : إذا

كان التكليف مستتبعا العقوبة ، وكان الأمر والمكلف يعلم أن أمره لن يطاع ، فإن أمراً وتكليفاً هكذا يقتضى العقاب ، ويستلزم الظلم والقبح واللغو في فعل الحكيم على الإطلاق بعبارة أخرى ، كما هو ثابتاً في محله ، أن أمر الأمر لا يجوز مع علمه بانتفاء الشرط؛ فهو مستلزم للظلم والقبح واللغو ؛ فالتكليف ، لحصول الفوائد المتعلقة بذلك العمل. أمّا مع علم الأمر بأن العمل لن يكون بواسطة المأمور . وأن الفائدة لن تعود على المأمور ، ومن هنا استتبّع العقاب والعذاب ، فإن مثل هذا التكليف لغو وقبيح ، والعقاب على ترك العمل ظلم محض .

على كل حال ، فإن هذا التوهم فاسد . ففوائد التكليف بدايةً أو نهايةً عائدة على المكلف والمأمور ، وهي خير ولطف بالنسبة له ، ولو أن هذه المصلحة كانت في نفس التكليف. بعبارة أخرى . إن الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة ، لها نفس هذا النوع ، أى حدود ولوازم . وعلى نفس الغرار ، فإن للعين الثابتة الانسانية مناسبات مع ما بوجه إليها من تكاليف. وكذلك فإنها على حسب الاستعداد الذاتي والظرف الأصلية ، قد طلبت الوجود العيني من حضرة الحق؛ وأظهرت الرغبة في حياة مناسبة لحدوها واستعدادها؛ كما أنها ارتجست التكليف المناسبة لمقامها وحدودها الوجودية؛ واتمست بلسان الاستعداد ، الخطابات والأحكام الإلهية المرتبطة بدرجة الوجودية ومرتبها الكينونية . ولأن المبدأ الفياض ، لا يبتذل بإفراغ الوجود ، فلا حرج إذن في التكليف المناسبة للاستعداد والجدلة . وبحكم «أجيب الداعي إذا دعان» فقد من على العين الثابتة الانسانية بمطلوبها من التكاليف المناسبة لمقامها ومرتبها ، وبين الخطابات المكتملة لها . ومن هنا قالوا : إن الأصل في تكليف الله وخطابه خير محض ومصلحة مطلقة .

وما كان وجود التكليف والخطابات الإلهية إلا لهذه الخيرية والصالح المحض ، ففي جميع مراتب الواقع وعوالم نفس الأمر ، من مرحلة العلم الإلهي إلى درجة الوجود العيني المادى الخارجى للأفراد ، تكاليف مقررّة ثابتة لذرارى آدم ، متناسبة مع تلك

العوالم ؛ إلا أن جميع الأوامر في عوالم ماوراء الطبيعة ، تكون مورداً للطاعة . أما في عوالم الطبيعة ، فقد اصطدمت بالمعصية عن طريق التنزلات والاصطكاكات ، وعرض عليها عنوان العصيان والطغيان .

وإليك ، ما لا بعدم المناسبة ، وإنما يرتبط إلى حد ما بالمقام ، حديثنا في باب توجه التكاليف في العوالم العلوية ومراتب فوق الماديات . حيث نشرح سنخ أوامر كل موطن . وتتناول ، ما أشير إليه في الكتاب السماوي المجيد من أن كل أمر ونهى إلهي في المقامات العالية والسافلة و الدرجات الرفيعة و الدانية يوجد إلى ذراري بني آدم بصورة تناسب ذلك العالم ، بالحديث .

ان شاء الله تعالى .

اجابة الدعاء فى مسألة البداء

تنبيه

الاستاذ السيد محمد كاظم عصار من شخصيات فذة ، لا تحتاج الى تعريف . لان شهرته المرموقة في العلوم الاسلامية من المعقول والمنقول ؛ قد سبقت انحاء العالم خاصة البلدان الاسلامية ، وهو من الذين انجبتهم القرن العشرون ، حتى يعتز بهم العالم الاسلامي ؛ ويسرنا جداً ان نأتى في هذا الكتاب بثلاث رسائل ترشحت من براعته الفياض والجدير بذكر ان " معالى الاستاذ العلامة كتب رسالة اجابة الدعاء فى مسألة البداء ؛ باللغة العربية وهذا مما يدل على مقدرته البالغه في الكتابة باللغة العربية ؛ وعلى سعة معلوماته في اللغة العربية و آدابها .

الهِى

أنت فياض إنيتهى ، ووهاب هويتى ، و معطى حقيقتى .
إنيتهى ، منزهة بسذاجتها عن الاصطياد بشبكات الأوهام ؛ و
ذاتك ، مقدسة ببساطتها عن الانحصار في بيوت الأفهام أبدعت
حقيقتى ، مقهوراً فقيراً ؛ و أوجدت هويتى ، بقلم الابداع ،
في أغلال التعليقات ، أسيراً . أحمذك حمداً ، يقربني إلى باب
الفناء في العبودية ، ويبعدني عن مزلة البقاء في الأناية .
صلّ اللهم على أشرف وسائط شخصيتى ، وأكمل وسائل
حيثيتى ، وأتمّ مراسم فعليتهى ؛ من ، به تمت أقدانيم عوالم
المعرفة ، و رسم حقائق الشهود والمكاشفة ؛ عين إنسان النبوة ،
ودرة بيضاء الولاية ؛ أصل الأكوام فيمن تأخر ، ومن تقدم ؛
تجدد ، الم محمود في لسان الأمم ؛ وعلى أهل بيته ، وعترته ، والطيبين
من ذريته ، دعاة الخلائق إلى حى حقيقة الحقائق .

اجابة الدعاء فى مسألة البداء

وبعد :

فقد أطلعنى بعض الواقفين ، الواقف على الحق واليقين ، على كتاب وجيز في تحقيق البداء لله الواحد العزيز . فلما أمعنت النظر في سيحونه ، واستفرغت جنى مضمونه ، وجدته كسرأب ، ومن التحقيق في هذا الأمر صفراً لوطأب ؛ حيث لم يأت المصنف بشيء حقيق ، ولم يبد المؤلف ما يكاد بهذا المرمى يليق ، من فكر دقيق ، ولا نظر رشيق . فدعيت إلى رفض الغبار عن وجه هذا المقصود ، وقمع الباطل ، حتى يخرج الحق من صلب الكشف والشهود ، على وجه لا يجازو العجالة ، مخافة الاطناب والاطالة . وأسأل الله السعة والمعونة في تبين الغرض ، وتمييز ماهو المقصود بالذات ، عن المطلوب بالعرض .

فأقول :

يقع تمام الكلام في مقامات جديدة بالإعلام :

الأول : في ما يصح من معنى البداء لله تعالى .

الثانى : دحض ما قاله البعض .

الثالث : في الآثار المروية يصدده وتفتيحها عن مضامينها .

المقام الاول

وها انا اخاض في المقام الأول ، متلقيا
من العناية الأزلية تمهيدا ، يفيد نتائج أبدية

تمهيد كلي :

ليكن معلوماً ، أن الوجود بسيط في كل مرتبة ودرجة . فالوجود المتقدم ، عين ذاته ؛ ومذات حقيقته ، التقدم . وكذلك الوجود المتأخر . هذا ، لأن الماهية لا تنصف بهما^١ إلا بالعرض . وكل ما بالعرض ، يجب أن ينتهي إلى ما بالذات (بحسب ما تقرر في موضعه) . ولا يكاد يكون ما بالذات ، غير الوجود ، الذي ، حاق حقيقته التقدم أو التأخر . بمعنى ، أنهما ينتزعا من متن ذاتهما . ولذا ، لا يمكن وقوع المتأخر في مرتبة المتقدم ، وبالعكس .

ولا يختلجن^٢ بالك تناقض في قوسى الوجود . لأن المطلق يتطور بأطوار المقيدات ، مع عدم التجافي عن حده الإطلاقى . كما يمتنع أن يصير مقيداً ، بالتجافي عن ذاته ، وإلا ، لزم انقلاب الحقيقة . وكذلك المقيد بما هو مقيد ؛ لا يمكن أن يصير مطلقاً . وإلى هذا ينعطف بالإشارة قول جبرائيل عليه السلام : « لودنوت أنملة لاحترقت^٣ » ، أى ،

١ - الضمير عائد على التقدم و التأخر .

٢ - العبارة من كلام جبرائيل عليه السلام ليلة الممراج :

ثلاث رسائل في الحكمة الالهامية

لأنقلب، وهذا محال ؛ فدنى محال . و ذلك ، لأن التقدم والتأخر وصفان للمراتب، لا للمطلق ومن المعلوم أن القوسين لا يقبلان خصوصية المرتبة النفسية . مثلاً . كعين الحد العقلي ، أو العكس . وبيان ذلك :

أن للشيء حدّين ، حدّ وجودي ، و الآخر عمومي . فالأول ، كماله و آثاره الخاصة به . والثاني ، عدمه الرابطي ؛ بمعنى ، فقطيته وفصله عن غيره . ومن البديهي ، أن شيئة الشيء ، بصورته وفعليته ، لا بقوته و فقطيته . فمناط المعدنية مثلاً ، حدّ الوجودي ، لا العدمي . والتحرك إلى النباتية ، من آثاره الوجودية . وبالجملة ، فالمعدن ، مع كونه موجوداً في النبات ، ما وقع في حده . فالمتأخر ، هو المعدن « بشرطاً » . والذي يصير نباتاً ، هو المنطوي فيه بنحو الـ « لاشريطية » .

وبناءً على هذا التمهيد ، نقول :

لما ثبت أن الوجود المطلق هو الواجب الحق ، والأول ، متنزل في المراتب ، بما لا يقتضي التجافي عن مقامه الشامخ الأليق به ، بل ، كان في عين علوه دانياً ، ودانياً في علوه ، كما أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى : « ويحذر كم الله نفسه » .

وقوله : « هو أقرب اليكم من حبل الوريد » ، واتصافه بصفات المحدثات غير قادح في براءته عنها ، فقد صح السلب والإيجاب جميعاً . وهذا ، مغزى مرام العلماء « بالله » في قولهم : ان الله تعالى مجمع المتضادات و المتناقضات ، من الاول والآخر ، والظاهر والباطن . والسرفي ذلك .

أن الحق متخلل في وجودات الأشياء ، لاسيما ، في وجود عباده الصالحين . ألا ترى أن الحق ، يظهر بصفات المحدثات ، و أنه أخبر بذلك عن نفسه ؛ بل ، وبصفات النقص والذم ، كقوله تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً » .

وقوله تعالى : «حتى نعلم المجاهدين منكم^١» ، وقوله تعالى : «انعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه^٢» . وفي الحديث القدسي : «مرضت فلم تعدني» ، و أيضا قوله : «ما ترددت في أمر كترددى في قبض روح عبدى المؤمن . . .» إلى غير ذلك ؟ !

ولا داعي إلى حمل أمثال هذه الشواهد ، مع كثرتها ، على التوسع ، والاجترأ بالحذف والمجاز والإضمار ، مع أن الحمل على الحقيقة ، تبعاً لما هو واقع على الحق والحقيقة ، بمكان من الإمكان ؛ كما هو غير خفى على العارف الراسخ في علوم الوجود المطلق . وما أراك ، إن تمسكت بالفظانة وأيقنت مامهدنالك ، أن لا يرسم في عقلك الإجمالى ويمر في حدسك العالى ، مانحن بصدد بيانه ، من أن :

البداء ، بمعناه الحقيقى ، واقع بحسب المراتب المتأخرة ، بالالزوم قادح في علمه بالأشياء . فإن عدم علمه السابق في مرتبة لم يزل ، لا ينافي علمه السابق على الأشياء في الأزل .

مبادئ أربعة :

١

إن للوجود ، بمقتضى أدلة أصالته ، فرداً خارجياً ؛ حقيقته ، نفس أنه خارجى ومتقرر ومنشأ للآثار . فإن كان هذا الفرد الأصيل ، صرفاً وغير مشوب بشيء

ثلاث رسائل في الحكمة الاسلامية

من الحدود ، فهو غنى عن المبدأ الفاعلى ؛ إذ ، من المستحيل أن تكون علة صرف الوجود ، وجوداً مشوباً محدوداً ؛ فلا بد ، أن تكون العلة أيضاً صرفاً ؛ فتلزم إفاضة الشيء لنفسه ؛ وهذا محال . هذا بالإضافة إلى ، أن صرف الشيء لا يتكرر .

وحينئذ نقول :

إن الوجود الصرف ، لاعلة له ؛ فهو واجب بالذات ، وهو واجب الكمال و الحثيات ؛ وإلا ، لكان في اتصافه بالكمال مقتراً ؛ وهذا خلف والضرورة قاضية بأن تعد العالمية والمريدية والجاعلية ونحوها ، من الكمالات . فصرف الوجود ، يتصف بالمريدية والعالمية والمبدئية ، بالذات ؛ وهى متكافئة مع المراد والمعلوم والمجعو ، بالذات ؛ وهو الوجود المحدود المشوب بضرب من ضروب النقص . وإلى ما ذكرنا ، يرجع ما أشير إليه في أم الكتاب ، تارة بقوله تعالى : **جاعل الظلمات والنور**^١ ، وأخرى بقوله تعالى : **« عالم الغيب والشهادة »**^٢ ، وثالثة بقوله تعالى : **« أفى الله شك فاطر السماوات والأرض »** .

وتقرير ذلك :

أن أرض الأشباح وسماء الأرواح ، مفطورتان مجموعتان معلومتان . فإن كانتا مفطورتين بالعرض ، فلامحيص عن أن تنتهيا إلى المفطور بالذات ؛ حتى تكون المفظورية عين ذاته ؛ وهى مكافئة للفاطر والعالم والمريد ، بالذات ، بمقتضى التضاييف .

وهكذا ، تحقق أن فى الوجود علما واجبا ، وإرادة واجبة ، وقدرة واجبة ، إلى غير ذلك من صفات الجمال والكمال . فالبرهان ، كآليات الكريمة ، دال على أن الله تعالى ، لا يمكن أن يعرب عنه شيء من الأشياء ، وأن خفاه يمتنع عليه . وبديهي ،

أن مرجع الإرادة في الواجب ، إلى علمه بالأصلح والأحسن . وأيده منه ، أن علمه
ذو مراتب ؛ كما ستأتى الإشارة إلى ذلك في المقام الثالث ؛ بأن علمه تعالى مشتمل على
الكتاب المبين ، المعبر عنه « بالروح المحفوظ عن المحو والايثبات » . وهذا الكتاب ،
جامع لصغائر الحقائق وكبائرها ، محتوٍ على أزمنتها وزمانياتها ؛ وذلك ، لتجرده عن
المادة ولو احققها . وكل مجرد عن المادة عالم بذاته ، وبما اشتملت عليه ذاته من معلوماته
المتأخرة ومن علله المتقدمة . فالكتاب المبين ، مجرد ، تنعكس عليه الحقائق من
سافلاتها وعالياتها ؛ وهو متأخر عن العلم الأعلى ، الكندي ، هو الوسط لتعليم العلوم ،
واقفاة الصور العلمية على النفوس القديمة ، وهو متأخر عن علمه العنائي ؛ وهو متأخر
عن ذاته تعالى ، صادر عنه . فالواجب بالذات ، من جهة الإلهية ، هو مفيض الحقائق
العالمية بذاتها وبما سوى ذاتها ، ومعطي العلم والعالم بذاته . فلا يمكن أن يعرب عنه
شيء من الأشياء ، كما يرمى إلى ذلك قوله تعالى : « وما يعزب عن ربك مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولا اكبر من ذلك ولا اصغر الا في كتاب
مبين ١ » .

٢

أما ما سوى ذاته ، فليس بواجب ؛ وحسبنا في ذلك ، برهان التوحيد . وليس
بممتنع بالذات ، إذ ، لازات له سوى الهلاك المحض والبطلان البات . فيكون أدون
من المعلوماتية ؛ فهو ممكن .

٣

وأما العلم ، فهو حضور المجرد عن المادة ولوازمها لدى المجرد ، حضوراً بالفعل .
وذلك ، حسب القاعدة المبرهنة : من أن ، كل مجرد عاقل ، والعكس ؛ أى ، كل

عقل مجرد؛ بحكم الدليل الدال على الكلية ، لامن باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها . وبالجمله ، فالعلم عبارة عن حضور المجرد لدى المجرد . وحضور الشيء عند الآخر ، هو وجوده الارتباطى به . إذن ، العلم هو الوجود ، مع زيادة اعتبار في مفهوم الوجود . فالعلم بمعنى العالم ، هو الوجود ؛ وبمعنى المعلوم ، هو هو بعينه . فالمعلوم بالذات ، أى بلا واسطة في العروض ، هو الوجود . والماهية تابعة لها في المعلوماتية ، كما أنها تابعة له في الموجودية . فالحق تعالى ، عالم بالموجودات ، بالذات ؛ و بالماهيات ، بالعرض ؛ لتقدمه عليها بالحقيقة .

وحيث كان مرجع العلم إلى الوجود ، والماهية تابعة له في الموجودية ، فهي تابعة له في المعلوماتية . قالوا : إن المعلوم تابع للعلم ، متبوع له ؛ ولكن ، إذا أفرز سنخ الماهية عن الوجود ، وما من صقع . هذا ، ولو أن هذه الملاحظة ، على وجود لها مأخوذ معها بنحو القضية الحينية ؛ لأعلى سبيل القيدية ، فيحكم العقل بأن لها أحكاماً وآثاراً ؛ وهذه الآثار والأحكام لا تثبت لسنخ الماهية بوجودها وتحققها ؛ والا ، لزم خرق الفرض نهى ثانية لها بمفاهيمها ، وبشيئات تقررها ؛ بحيث ، لوجاز تقرر الماهية منفكة عن كافة الوجودات ، لكنت تلك الأحكام حاصلة لها تتقررها .

ومتى لوحظ اقتران الماهية بالوجود ، فإن كلامهما يأخذ أحكام نفسه بالذات ، وأحكام صاحبه بالعرض . فبالنظر الى سريان أحكام الماهيات إلى الوجود علماً وعيناً ، قيل إن العلم تابع للمعلوم . فالوجود حاكم على الماهية بالتقرر والتحصل وبأحكامه من الحياة والعلم والعشق ونحوها . والماهية حاكمة على الوجود بأحكامها . فكل ، حاكم من وجه ، محكوم من آخر . وعليه ، صح لنا القول بأن : العلم حاكم على المعلوم في أصل الظهور ، والمعلوم حاكم على العلم بالخروج عن الصرافة والسذاجة الذاتيتين .

هذا ، وكما أن الماهيات : وهى الأعيان الثابتة عند قوم ، والحقائق العلمية عند آخرين ، سواء أكانت متبوعة ، فهى الموصوفات ؛ أو تابعة ، فهى الصفات : متأخرة الوجود تأخراً بالحقيقة ، و مجمولة تتبعها ؛ تريد من الوجود الصرف ترتب أحكامها ولوازمها من الحقائق ؛ عليها ؛ فإن الوجود ايضاً ، يطلب من الماهية الظهور بأحكامها والثلون بلوازمها . وتلك الإرادة ، هى التوجه من غيب الهوية الى منصة الشهود توجهاً قدسيا . وتكون تلك الإرادة والطلب من الأعيان الثابتة ، بوجه ؛ وتنبعث عن الوجود ، بآخر . والمراد بهذه الإرادة ، هو ظهور أحكام الوجود ، من : الحب والعشق والتشخص ونحوها ، في الماهيات ؛ وبروز أحكامها ، من : الكلية والعموم والسعادة ونظائرها ، في الوجود ليتجلى الكل بصورة الكل ، فيظهر الوجود المطلق ، والقيوم الحق ، بالظاهرية المطلقة في مقام التفصيل ؛ كما تطور بالباطنية في مقام الانطواء .



والان ، أما وقد تمهدت هذه المقدمات ، نقول :

البيان الاول

إن تلك الإرادة الانبئية ، تنزل في المراتب الوجودية ، وتتحول فيها للظهور بأحكام تلك المراتب ففي كل مرتبة ، إرادة من سنخ تلك المرتبة ؛ وأحكامها خاصة لتلك النشأة ، حتى تتزايد التنازلات ، و تتضاعف التحولات فتقع الإرادة في أخرى المراتب ، وهى ، البرزة الدنياوية والنشأة الهيولانية . و حينئذ ، تنقسم الإرادة حسب الجهات الوجودية للشئ ، فيراد الشئ من بعض جهاته دون بعض ؛ وذلك ، لان للشئ أبواباً من العدم . فإرادة

المطلقة مقتضية لسدّ تلك الأبواب جميعاً ، بخلاف المطلق إرادته ، فقد يكون مقتضياً لسدّ بعض تلك الأعدام دون بعض . مثال ذلك :

أن لذبح الولد أبواباً من العدم ، منها : عدمه من قبل عدم إرادة الأب ، وعدم إرادة الابن ، وعدم تلك للجبن ، غيرها من الأعدام . فتحقق الذبح خارجاً ، موقوف على سدّ أبواب عدمه جميعاً ، إذا أريد مطلقاً . وقد يراد الذبح ببعض تلك الجهات . وفي مثله ، صح القول بأن ذبح الولد ، مراد ؛ كما يصح السلب ، فيقال إنه غير مراد . وهذا بوجه نظير الواجب المشروط في الشرعيات . فهو على التحقيق ، نحو طلب مقتضى لسدّ بعض أنحاء العدم ؛ والأعدام الناشئة من قبل غير الشرط المعلق عليه وجوبه ؛ وأما عدمه الناشئ من قبل فقد الشرط ، فهو خارج عن حيز الإرادة ، وتحقيقه بأزيد من ذلك موقوف على المراجعة إلى بحث الواجب المشروط . ومن المصرح في كلامهم ، أن الواجب المشروط ، ليس بواجب ، بقول مطلق ؛ مع صدق الإيجاب أيضاً (كما ذكرناه مع فوائد مهمة في رسالة مفردة حررناها في كيفية تعلق الوجوب بالواجب المشروط) . وبالجمل ، فإنه لوقوعنا حالين في هذه القرية الهولانية الظالم أهلها ، فقد انقسمت الإرادة ، نتيجة للاصطكاكات والتنزلات ؛ لأنّها في جميع المراتب والنشآت منقسمة ، كما لا يخفى .

فتلخص : أنه في هذه النشأة ، يمكن أن يتوجه الشيء نحو غاية ، ثم يتصرف عنها إلى أخرى ؛ كما تمكن إرادته بهذا النحو ، فيراد توجيهه إلى غاية مرتقبة ، ثم يراد صرفه عنها ؛ وهذا ، عين معنى البداء لله تعالى .

البيان الثاني

وهكذا ، فقد ظهر أن البداء مختص بهذه النشأة الدنيوية ، دون السابقة . كما لم يذهب وهم واهم إلى ثبوت البداء لله تعالى في إبداع العقل الأول ، أو في خلق النفوس الكلية ؛ بل ، إن البداء ثابت في المحدثات ، وفي عالم الخلق ، دون الأمر . وهذا الاختصاص ، مصرح به في بعض المأثورات ، كما سيأتى إن شاء الله .
وبناءً عليه :

يتبين من جميع ما ذكرنا من البداية حتى الان ، أن :
البداء لله تعالى ، عبارة عن إرادة الشيء ، أو طلب الماهية الظهور ببعض أنحاء الوجود الكامنة فيه ، وبعض أحكامه ، بعد ظهورها بغيرها .
وأنه ، قد انقذ بما ذكرنا ، ما اشتهر بينهم من أن البداء في التكوينات ، كالنسخ في التشريعات ؛ مما نقله صاحب الرسالة ، زعماً منه أنه كلام تمام ، ذلك ، لأنه صدر عن المحقق الداماد (قده) في نبراس الضياء الذي ، صنفه في مسألة البداء . وفيه :
أن النسخ بيان لعدم المقتضى للأمر والنهي رأساً ، بخلاف البداء ، فإن المقتضى فيه تام ، والتوجه نحو الغاية المرتقبة فيه بلا كلام .
وإنما البداء ثابت في صرفه إلى غير تلك الجهة ، وتغيير وجه الحكمة .
واعترض على كلامه (زيد في علوم مقامه) قبلنا ، تلميذه الفريد والمتأله الوحيد ، صدر المتألهين ، في شرحه على أصول الكافي ، وإن كان ما أورده عليه ، عندنا محل نظر ، لعلنا نشير إليه في تضاعيف البحث ؛ فانتظر هذا ، مضافاً إلى ما اختاره في معنى النسخ ، من أن :

نفس النبي أو الولي متصل ببعض الألواح و نشاهد ما فيها ،
مع عدم اطلاعه عما هو ثابت في غيرها من الألواح العالية ،

فيخبر عن أمر ؛ ثم يتصل بما في اللوح المحفوظ ، فيخير بما يخالفه .

ففيه من الفساد ما لا يخفى ، وإن ارتضاء صاحب الكفاية أيضا ؛ وهو رحمه الله قد أخذ ذلك من صدر المتألهين . ولكنه لم يتحصّل مغزى مراده (فوه) ، ولم يكن ممّن يستحصله . فلا بأس ، أن نشير إلى ما أُراده مما أورده في الأسفار على وجه الإيجاز والاختصار . فنقول :

إن آدم الحقيقي ، الذي ، علمه الله تعالى الأسماء كلها بنحو الجمع القرآني ، وبضرب من الفرق الفرقاني ، هو ، الإنسان الكامل الذي ، انطوت في حقيقته وحدة الوجود ذاتا ، وكثرة الشؤون عنوانا . وهو ، من جهة خلافته للحق تعالى ، يعلم كمال كل شخص ، وخصائص كل شيء ، بحسب النشأة المنطوية فيه ؛ وهي البرزة البدنية ، والنشأة الصدرية ، والمترتبة العقلية ؛ وإن شئت قلت : بحسب الملك والملكوت والجبروت فيأمر وينهى ، لا يصل كل واحد إلى كماله المرتقب منه حسب تلك النشأة . وأمره ونهيه ، عين أمر الله ونهيه ؛ لقوله تعالى : « **ان الذين يبايعونك تحت الشجرة انما يبايعون الله** » ، الآية .

فهذه الأوامر والنواهي ، ممرٌ فيض الكمالات الوجودية ومخصصات ظهورها ، في نشآت وجود العبد ؛ سواء في هذه النشأة ، أو غيرها من : البرزخ ، والقيامة الكبرى بدرجات جناتها ، أو دركات نيرانها .

فالشارع (الإنسان الكامل) ، يبين ما هو قابل من الأفعال للتحويلات إلى الصور

١ - كتاب الاسفار - الالهيات بالمعنى الاخص - طبع حجر سنة ١٢٨٢ هجرى قمرى ص ٩١٠، ٩٠٠، ٦٥، ٦٤ .

٢ - ص ٤٨ الفتح ، ي ١٠ « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، يدالله فوق ايديهم ، ي ١٨ « لقد رضى الله عن المؤمنين الذين يبايعونك تحت الشجرة . . . »

اجابة الدعاء في مسألة البداء

المناسبة للنشآت ، وما ليس بقابل . و يكشف ما يكون صالحا من الأعمال للتحويل والتبدل ، في زمان دون زمان ، و بحسب إتيان فاعل دون غيره .
مثال ذلك :

أن الصلاة مؤلفة من مقولات متباينة ، بحسب هذه النشأة ؛ و صورتها الجنائية بعد تجسم الأعمال ، ليست بمندرجة تحتها ؛ بل ، لا تدرج تحت مقولة أصلا .
فالنسخ عبارة عن ، إظهار كون الفعل غير قابل للتحويل إلى نشآت وجود العبد ، بحسب الزمان ، والمكان ، ومن جهة الفاعل . وهذا الكشف ، يمكن أن يتصف بالنقص والكمال والأكمالية ، حسب سعة نفس النبي والولي ؛ وإن شئت قلت : حسب حالته واتصاله . فقوله تعالى : « **وحيثما كنتم فولو وجوهكم شطر المسجد الحرام** » الخ ، يكشف :

إما عن أن الصلاة إلى بيت المقدس ، من الآن ، لا تعطى العبد إعداداً لتلقى الفيض ، والتهيؤ لظهور حكم الواجب من الاتصال ، بالنشآت السابقة .
و إما عن عدم كونها مجرى فيض رباني ، و ممرٌ نزول رحمانى ؛ يظهر أثره في نشآت وجود العبد ، و برزات تحصيله من الملكية ، والملكوئية ، والجبروتية .

وقوله ﷺ : « **الصلاة معراج المؤمن** » ، و قوله : « **لا يقبل الله الصلاة و صاحبها مشغول القلب** » ، يدلان على أن الصلاة التامة الكاملة ، هي التي تمر بصاحبها إلى مقام القلب ، و أعلى ذروة الملوكوت . و هكذا قوله ﷺ : « **فيمن فقد الطمأنينة في صلاته : نقر كنقر الغراب** » ، يدل على أن الصلاة غير المارة على مراتب وجود العبد ، لا يعتنى بشأنها ؛ فهي و أفعال الحيوان سواء . فكما أن فعل الغراب لا يعرج به إلى مراحل الإنسانية ، كذلك الصلاة المشار إليها ، لا يعرج بها العبد إلى منازل الكمل

من الأولياء ، عباده الصالحين .

كل ذلك ، بناء على ما هو الحق المحقق من مجعولية الوجود ؛ حيث لا يلزم من تلك التحولات للأفعال ، والتبدلات للأعمال ، أن تنقلب الحقيقة . وأما بناء على مجعولية الماهية ، فربما يتوهم لزوم ذلك المحذور ؛ وإن كان لنا في ذلك نظر ليس هنا موضع تبيان .

البيان الثالث

ثم هناك تصور ثالث لبداية البداء ؛ وهو

موقوف على التنبيه بمقدمة بينة ، هي :

أنه لا ريب أن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة . والمراد بعموم المعنى ، ليس ما استقر عليه اصطلاح أهل الميزان ، من اشتراك معنى واحد بين كثيرين بالفعل . وذلك ، لتصريحهم باشتراك كل لفظ ، وإن كان علما شخصا ، بأنه موضوع للمعنى العام . والمنطقي ، بما هو منطقي ، يأبى عن ذلك ؛ بل ، وغيره يأبى عنه . سوى الطائفة الحققة ، وهم الذى لا تقشر جلود أنفاسهم بمثل هذه الاسرار بته . وكيف كان مرادهم بعموم المعنى ، ان الخصوصيات الناشئة من المصاديق والقيود المنبثقة عن درجات شيء واحد أو شخص قادر ، لا مدخل لها في تقويم المعنى وتحصيل المفهوم مطلقاً ؛ بل ، ما وضع له اللفظ ، هو ما ينطبق على المراتب برمتها والدرجات الوجودية عامتها .

مثال ذلك :

« الكلام » مثلا ، فإنه موضوع لما يبرز عما في الضمير ؛ سواء كان بواسطة الألفاظ المصوتة أو الكلمات الوجودية ، جوهرياتها وعرضياتها . فقوله تعالى : « و كلمة منه اسمه المسيح ألقاها على مريم » ، وقوله ﷺ : « نحن الكلمات التامات » ، إطلاق صدر على نهج التحقيق ، بلا إشراب مجاز ولا شوب توسع و ضرب عناية ، كما لا يخفى . وكذلك لفظ الميزان ، فإنه موضوع لما يتزن به الشيء ؛ سواء كان حديدا أو خشبا أو نحاسا أو غير ذلك ، و سواء كان حسيماً أو خيالياً أو عقلياً ، و سواء كان دنيوياً أو برزخياً أو أخروياً . فالبرهان المستقيم ، و كذلك القياس الخلفي و الاستثنائي ، و غيرها ، موازين حقيقة للمعقولات . كما أن القواعد الهندسية ، ميزان الحساب والهيئة والأكر و نحوها من الرياضيات . و هكذا النحو ، ميزان أساليب الكلام ، و الصرف ميزان طبائع الكلمات . وقوله ﷺ : « أنا الميزان » و « أنا الصراط » ، كلام صدر عن ينبوع التحقق بلا إشراب تجوُّز . وهكذا لفظ « الكتاب » ، فهو موضوع لما ينتقش فيه ما يعرب عما في الضمير ؛ سواء كان ذلك الانتقاش يصور الحروف والكلمات ، أو بالصور الفعلية ، أو بالصور والنقوش العقلية ، و سواء كان بالكلمات الوجودية من الحقائق التابعة أو-المتبوعة . و لأجل ذلك قسم الكتاب إلى التدويني ، والتكويني ؛ المنقسم إلى الآفاق والأُنفس ؛ المسمى بالكتاب المبين تارة ، وبالكتاب الناطق بالحق أخرى ، إلى غير ذلك من إطلاقات لفظ الكتاب . كل ذلك على نحو الحقيقة الحكمية ؛ بل ، الحقيقة الأصولية ؛ كما يظهر لمن تتبع موارد إطلاقات هذه الكلمات .

و هكذا لفظ العالم ، فإنه موضوع لما سوى الله تعالى ؛ أعم من أن تكون موجودة في الخارج أو في العقل . ولأجل هذا ، قيل للحكيم المتأله ، بما هو حكيم بالفعل ، إنه عالم كبير عقلي معناه للعالم العيني . و هذا التعريف ، و إن كان مبنياً على

١ - س ٤ ، ي ١٧٠ إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته ألقيا

الى مريم . . .

اتحاد العقل والمعقول، إلا أن التعبير بالمعاهاة، يتضمن شيئاً من المسامحة. وحق التعبير أن يقال: الحكمة صيرورة الإنسان متحداً مع العالم بكماالاته (فافهم). وفي قوله تعالى: «جنة عرضها السماوات والأرض»^١ إشارة جلية إلى كون الحكيم عالماً كبيراً مشتملاً على جميع زرادى أمهات الأسماء وآبائها.

مما ذكرنا، ظهر أن الموجود والواجب والواحد والغنى والفقر والمستقل والمتعلق والممكن وغير ذلك، موضوعات للمعاني العامة. كما قال الشيخ في الشفاء:

الواجب، قد يعقل نفس الواجب، وقد يعقل شيء هو واجب الوجود،
مثلاً: إنسان أو غيره، فهو واجب الوجود. «كالواحد»، حيث يعقل
الواحد بما هو واحد، وقد يعقل شيء يكون واحداً، مثلاً: ماء أو هواء
فهو واحد.^٢

ومهما يكن، فإن هذه المسألة، مما نطقت به السنة المتألهين، أو تفقت عليه كلمتهم؛ سواء طابقت قواعد اللغة الأصول الدارجة في المحاورات العرفية، أو خالفتها؛ بل، إن الحق الحقيقي الموافق لذوق التحقيق، هو أن يقال بأن اللغوى لوسئل عن حقيقة وضعه اللفظ للمعنى؛ بأنك، هل وضعته لمعنى، أخذت فيه تعيين درجة خاصة من مراتب وجوده أو مراحل تحصيله، مثلاً: لفظ «زيد»، أهو موضوع للمسمى باعتبار أول زمان تولده، أم بعده؟ فلا ريب، أنه بعد استشعاره بحقيقة السؤال، يجيب بأنى لم ألاحظ في المعنى خصوصية درجة من وجود المسمى، أو نحو من أنحاء تخصه. فلفظ «زيد»، موضوع لمسماه مع عرض عريض، وإلقاء خصوصيات الأحوال والدرجات، من: الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم، حتى إن صورته الجزئية الحاصلة في الذهن، هي زيد بحسب الحقيقة، وذلك، لأن تلك الصورة، هي مناط علمنا بزيد. فلو لم تكن الصورة زيدا، بحسب الحقيقة، لم يكن علمنا بها علماً بزيد؛ بل، كان علمنا بزيد عين

الجهالة و محض الضلالة .

والحاصل ، أن كل لفظ : سواء كان جامدا أو مشتقا ، وسواء كان نكرة أو معرفة ، اسم جنس أو علمه أو علما على شخص : كل لفظ موضوع لمعنى بالعموم الوجودى ، والكلية العينية ، والسعة المصادقية .

والبرهان عليه : و إن قيل إن اللغة ، لا تثبت بالبرهان العقلى ؛ لأنها توقيفية ، يتوقف إثباتها على تنصيب أهل اللغة ، أو أعمال أمارات الحقيقة والمجاز ، من : التبادر وصحة السلب وعدمها ، والاطراد ، ونحوها ؛ مما هو مذكور في كتب الفن ؛ أو ، إن انتهت أن لا تسمى ذلك برهانا ، فقل : إن السرفي ذلك ، أن الوجود أصل في التحقيق والموجودية . وإنه واحد بالوحدة المطلقة السريانية ، وحدة حقة حقيقة . وإن له درجات ومراتب متفاوتة بأنحاء التشكيكات الحكمية ، بل الأصولية ، من : الشدة والضعف ، والنقص والكمال ، والعينية والذهنية ، والمادية والمجردية : كالدنيوية ، والبرزخية ، والأخرية ، وغيرها . وإن عمومها ، ليس بعموم الكليات الحاصلة في الذهن ؛ بل ، على نحو الشمول والسريان والانبساط على الأشياء وفيها . وإن وحدة كل موجود ، عين وجوده ، بلا اختلاف في المحكى عنه . وإن الوجود والماهية متحدان ، ضربا من الاتحاد ؛ هو اتحاد المنحصل واللامنحصل ؛ والاختلاف في حيثيتى الكمال والنقص ، كاتحاد الجنس والفصل ؛ حيث إنهما متحدان في الجعل والوجود ، مختلفان في الإيهام والتعيين ؛ بخلاف الاتحاد المطلق بين شيئين كل منهما عين الآخر بلاتعدد اعتبار ، كما في الوحدة والتشخص والوجود والوجوب . وإن شيئية الشيء بوجوده ؛ وهو المبدأ الفريد الذى ، بمقتضاه يقال للشيء إنه هو هو ، لا بماهية . وإن الوحدة في الشيء رفيع الدرجات بالفعل ، وكثرته بالقوة . وأخيرا ، إن الألفاظ سواء كانت أمارات أو علائم للمفاهيم الذهنية ، أو كانت حكايات و عنوانات لها ، هى وجوه للحقائق الوجودية المشككة بالتشكيك الأخص .

و أنت ، بعد ما عرضنا عليك ، إن فتحت عين بصيرتك وتمسكت بالبطانة ، لرأيت أن إطلاق الألفاظ على الحقائق الغيبية ، التى ، هى أصول الحقائق الخارجية و متمم

حقيقتها و مكمل هوياتها ، أولى من إطلاقها على المراتب النازلة المتأخرة عنها ؛ بل ، لو تأملت حق التأمل فيما مرّ عليك ، لوجدت الألفاظ كلها ، اسماء ؛ إلا أن إطلاقها بعنوان الاسمية ، يتوقف على ظهور الحقيقة في صدره خاصة من صور الشؤون والمراتب .
ثم بعد الإحاطة خبرا بهذه القضية المتداولة
على أذواق المتأهلين ، و سد ثغورها ، نقول :

من الألفاظ الموضوعية للمعاني العامة ، لفظ البدء . فإنه موضوع بحسب لب الإرادة الوضعية ، و في مقام الجدّ بها لصرف الشيء عن الغاية المتوجه إليها ، و قطع طريقه ، و عطفه إلى غاية أخرى مبينة للأولى أو مناسبة لها . و أما كون هذا الصرف والقطع متعلق علم سابق أو غير متعلق به ، أو يكون إيقاعه و إيجاده على وجه التندّم ، أو على وجه ، فخارج عن حقيقة المسمى بلفظ البدء ؛ بل ، هو من لوازم بعض المصاديق و القيود الناشئة عن المواد الخاصة . وهذا نظير العلم ؛ فإنه موضوع لحضور الشيء المجرد لدى الشيء المجرد . و أما كون ما به الحضور ، عين الذات ، أو صورة حاصلة منها ، أو على وجه العموم ، كون العلم فعليا أو انفعاليا ، إجماليا أو تفصيليا ، حضوريا أو حصوليا ارتساميا ، جوهرأ أو عرضا ، و كونه من أي مقولة من المقولات العرضية فإن هذا من خصوصيات المواد و التخصصات المنبثقة عن الموضوعات أو المتعلقةات ، كما أن اتصاف العلم بالحدوث و القدم و الوجوب و الإمكان ، من باب التخصص المأخوذ في رتبة الموضوع سابقا . وذلك ، لأن الموضوع كما يتضيق و يتخصص بالمحمول ، بالإطلاق و لا تقييد ؛ بل ، على نحو الضيق المأخوذ في المعلول بالنسبة إلى علته . فإن المحمول كذلك ، يتضيق و يتخصص بالموضوع ؛ فياخذ ، المحمول بحسب كل خصوصية ناشئة عن موضوعها ، أحكاما خاصة غير مترتبة على مطلق طبيعة المحمول .

و لعله الإشارة إلى ما ذكرنا ، من : أن الخصوصيات المنبثقة عن الموارد ، غير مأخوذة في المسمى ، تبين مما استقر عليه رأى الأساطين ، من : أن الأجزاء الذهنية ، معتبرة في حد النوع ، بنحو الإيهام الصرف ! و أن الخصوصيات المأخوذة فيها ، من باب

زيادة الحد على المحدود ، كأخذ الدائرة في حد القوس . فالمعتبر من الحيوان والناطق ، هو حد الإنسان : الحياة الأعم من الدنيوية ، والأخرىة ؛ والنطق الأعم مما يتحد مع القوى البدئية نزولا ، وما يشمل العقل بالفعل ، بل ، العقل الفعال ، إلى مقام الفناء المطلق في الواجب الحق صعودا . و إيماضا إلى شمول النطق لمقام الفناء المطلق ، قد عرّف القدماء الإنسان ، بأنه حيوان ناطق مائت . وهكذا المعتبر من الجوهر ، أعم مما في المجرد والمادى . و أريد من الجسم المأخوذ في التعريف ، الأعم من الطبيعى والمثالى والأخرى .

والحاصل :

أن إطلاق العلم والكلام والإرادة و نحوها من الصفات والأسماء على الواجب والممكن ، إنما هو بمعنى واحد و مفهوم فارد . و أما كون العلم في الواجب ، علما عنائيا ، أو إضافة إشراقية ، أو علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي ، وفي الممكن علما حصوليا صوريا وكيفاً نفسانيا ، فإن هذا خارج عن طبيعة العلم . وهكذا ، كون الإرادة في الواجب ، عين العلم بالأصلح الأحسن أو العلم بالنظام الأتم ، و في الممكن ، عين الشوق المتأكد الحاصل عقيب الدرك ، فهو من خصوصيات ناشئة عن موضوع الإرادة . و كذلك الكلام عن الكتاب ، فإنه موضوع كما ذكرنا لما ينتقش فيه . وأما كونه ماديا أو مجردا ، و كون نقشه معقولا أو محسوسا أو متخيلا أو موهوما ، حتى صح تقسيمه إلى التدويني والتكويني المنقسم الى الآفاقي والأنفسى المنشعب الى عليّنى و سجينى ، فمن الحيثيات المنبعثة عن المواد الخاصة بلا مدخلة لها فيما هو المقوم لكون الشيء كتابا .

والحاصل أيضا :

أن قولنا : الله تعالى نوبداء ، والممكن له البداء ، فهو بمعنى واحد ؛ وهو ما أشرنا إليه ، من صرف الشيء و قطعه عن التوجه إلى الغاية المتوجه إليها . و أما كون

هذا القطع ، معلوما قبل وقوعه في إطلاقه على الواجب ، و غير معلوم عند إطلاقه على الممكن ، أو وقوعه على وجه الندم ولا على وجه الندم ، فإن هذا غير مأخوذ في حقيقة مسمى البداء .

و مما يدل على كون البداء بالمعنى المذكور ، اتفاق كلمتهم على عدم جواز البداء فيما ليس له غاية مترتبة يتوجه إليها . وكذا ، فيما لا حاجة منتظرة له ، كالمبادئ المفارقة للمادة ، والأنوار القاهرة ، والجنود الإلهية السابقة على المكونات . هذا ، كما نبهنا فيما سبق إلى أن ، حصول البداء ، لا يصح في ابتداء العقل الأول ، ولا في أخذ الشريك و غير ذلك . وعلى وجه العموم ، فإنه :

لا يجوز ثبوت البداء في الكليات والأصول ؛ بل ، إن جريانه مختص بالفروع ، و مجلى ظهوره خاص بالمحدثات ، كما نطقت به السنة المأثورات الواردة في البداء .

فما أقبح قول من زعم :

أن الخاتمية ، على تقدير القول بها ، مما يقبل البداء ؛ ويمكن أن تقع في الخارج ؛ وقد حصل البداء في كون نبينا محمد ﷺ خاتما لدعوى فلان النبوة و قبول الناس دعوته ، إلى آخر ما زين له الشيطان في هذا المجال !!

ووجه فساد هذه الدعوى وقبحها ، هو أن النبوة ، و ما هو من شؤونها ، من : الناسخية ، و أولى العزيمة ، والخاتمية ، ونحوها ، من الأصول ، و مما لا حالة منتظرة فيها ؛ حتى تكون قابلة لتعلق البداء ، فلا مجرى له فيها ، كما هو أوضح من أن يخفى . (فتدبر في المقام ، فإنى لم أجد من تعرض لموارد جريانه ، و متعلقات إمكانه . والضابط الذى قرع سمعك مما تفردت به فيما أعلم ، فاغتنم) .

البيان الرابع

ولنا بيان رابع لتصوير البداء ؛ و
هو موقوف على تمهيد اساسى و غوص
بحر استثناسى ، و إن أمكن إرجاعه
إلى نظم قياسى .

تمهيد :

إن السير النزولى والتحرك الأفولى ، من مطلع شمس الحقيقة ، في منازل
الأمر والخلق ، قد أنشأ فينا شرورا و آفات و سلوبا و نقصانات ، حاصلة من ضرورة
التنزل والانحطاط عن رتبة قيومنا ، منبع الكمالات و أصل الخيرات .
والاستشعار للكمال منشأ طلب ذاتى ؛ والحركة الفطرية تهدف إليه . وكلُّ يريد
أن يجبر نقصه بذلك الطلب ؛ فهو سؤال افتقارى و حاجة ذاتية ، والذاتى غير متخلف .
فالمتمكن بما هو ممكن ، مع قطع النظر عن العلة ، دائما في حال السؤال والذل والحاجة
المحضنة ، هذا بحسب الماهية ؛ وأما بحسب الوجود ، و هو مقام غناه ، فقد تقرر في
موضعه أنه مجعول بالذات ؛ والماهية ليست مجعولة إلا تبعا . والمجعول بالذات ، ليس
له اعتبار وراء المجعولية والمعلولية ؛ كما قرره محى الحكمة المتعالية ، في سفر من
أسفاره قال (قده) :

« المجعول بالذات ، لاحتية له وراء المجعولية ؛ وإلا ،

يلزم أن يكون المجعول بالذات ، غير ما هو مفروض ، مجعولا ؛

هذا خلف . »

ومن المحقق أن المجعولية ، مضافة للجاعلية ؛ فلا يمكن تصور استقلال للمجعول بالذات ، عن جاعله ؛ فليست المجعولات إلا شؤوننا ذاتية و هويات ربطية للجاعل .
فالممكن بحكم أنه ممكن وله إمكان ، محتاج ذاتا ، ذليل سائل ، فقير سؤال .
بأس ذليل ذاتي . ولعل افتتاح الأدعية المروية عن الأولياء والأكمل بكلمة « اللهم إني أسألك ، » إشارة إلى هذا السؤال الذاتي والفقر الجبلي والذل الفطري .
و مهما يكن ، فالجاعل بحكم أنه لا ماهية له ، لا حد له . و ما لاحد له ، حقيقته حقيقة الغناء عن الغير ؛ فهو واجد لكل كمال ، و حاوٍ لكمالات جميع معلولاته ؛
و إلا ، لكان فقيرا من هذه الحيثية ، و كل ما هو فقير من جهة و محتاج من حيثيته فقير من حيث الذات ؛ و هذا خلف . فالواجد للكمالات والجاعل للمعلولات ، جابر لنقص الممكنات و رافع عامة النقائص والآفات ، بحسب كافة النشآت و مجموع الاعتبارات ؛
فهو مجيب الدعوات ، و قاضي الحاجات ، و منتهى الرغبات ، ودافع الشرور والبلبات ؛
و لكل ممكن سؤال ذاتي .

٢

و من المبين في موضعه ، أن السؤال نسبة بين السائل والمسؤول عنه ، و تلك النسبة ، متقومة بأمرين :

أحدهما :

وجدان السائل الفقير للمسؤول بوجه النزول .

والثاني :

تعيين كل منها ؛ بمعنى ، اختصاص كل منهما بخصوصية مرتبة لها ضرب من التعيين .

فأما تعيين المسؤول ، فهو تعيين جمعية الكمالات الذاتية ؛ و أما تعيين السائل ، فهو تعيين نقصاني و شأن غير كمالى . و هذه المسألة الذاتية والمسكنة الجبلية ، مستلزمة للسؤال ؛ و هو يستلزم التكلم والخطاب مع المسؤول منه فكل سائل متكلم و مخاطب ؛ و كل ممكن بحسب دوام سؤاله المطلوب ، يخاطب قيومه الحق . ولا ريب أن الخطاب مقتضى لنسبة حضورية بين المخاطب والمخاطب .

و هذه النسبة ، هذه الحقيقة الربطية ، بل ، الرقيقة الارتباطية بينهما ، تنشأ عن مناسبات خاصة منبعثة عن الأعيان الثابتة تارة ، و عن خصوصيات روحية أو عقلية أو نفسية أو مثالية أخرى ، و عن الخصوصيات المزاجية الدافعة بحسب هذه النشأة الدنيوية ثالثة ، كالمناسبات الواقعة بين افراد هذا العالم ، أو في الدار الآخرة ، كمناسبة أصحاب النار بعضهم مع بعض ، و أصحاب الجنة كذلك . و لهذه المناسبات المعنوية ، ورد عن المعصومين عليه السلام أن : الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف .

و هكذا يظهر مما ذكرنا ، أن السؤال والدعاء من كل سائل وداع ، عبارة عن طلب اتحاد الناقص من جميع الجهات أو الفقير من جهة خاصة ، مع المدعو الكامل الحق والغنى بقول مطلق ، أو الغنى من جهة خاصة ، اتحادا بحسب النزول أو الصعود . والغاية المرجوة من هذا الاتحاد ، هى سراية حكم أحد المتحدين على الآخر ؛ و هى مقتضية لكسب الفقير ، الغنى ، عن الغنى بالذات ، أو في جهة . ومن المعلوم ، أن هذه السراية ، علة لطروء عنوان حادث على الذات ، بعدما لم تكن معنونة به ، مثل : عنوان «المدعوله» أو المفدى له « أو المشعوف له » إلى غير ذلك .

ثم إنه من المقرر في موطنه ، أن الحب والبغض ، كالأرادة والكراهة والحسن والقبح وأضرابها ، إنما تتعلق بالصورة الذهنية ؛ لا بماهى هى ، بل ، بماهى مرآة للخارجيات .

و أن تعلقها بالخارج ، بما هو خارج . يستحيل ؛ لأننا ، نجد في أنفسنا أن من رأى شبحا عن بعد ، فاعتقد أنه صديقه ، يريده و يشاق إليه ، و إن كان في الواقع أعدى عدوه . و إذا انعكس الأمر ، انقلب حكمه .

البيان

والان وقد نفتحت أزهار هذه الحقائق في رياض عقلك ، نقول :

البدء ، عبارة عن طرؤ عنوان حادث متحد مع الشيء ؛ عنوان ، من العناوين التي تتعلق بها الحب والبغض والحسن والقبح والإرادة والكراهة ونحوها من الصفات المحمودة أو المذمومة . وهذا العنوان ينشأ عن استعداد الممكن لاستحضار الحق الواجب استحضارا موجبا لتوجهه إليه ، توجهها من جميع الجهات ، أو توجهها بحسب بعض الوجوه وعدة من الاعتبارات ؛ بحيث ، يوجب التوجه المشار إليه ، رفع حكم البينونة ، و يحدث في الممكن ما يقتضي الغنى الكمال في جهة من الجهات ؛ و لولا طرؤ العنوان الحادث ، لم يكد يتوجه الشيء نحو ذلك الكمال . و بعبارة أخرى ، إن البدء على هذا الوجه ، هو ظهور أحكام المعية الإلهية ، حسب بعض الأسماء والصفات أو - باعتبارها جميعا .

و ينبعث عن هذا الظهور ، اتصاف الشيء بصفة محمودة أو مذمومة ؛ بحيث، لولا هذا التدلي والظهور ، لم يكن الشيء موجها نحو ذاك الكمال ، و لم يكد يتصف بتلك الصفة .

و على وجه العموم ، فإن الاضطراب والسعي والرفقة والدعاء والشفاعة والنذر و أمثالها ، موجب لطرؤ عنوان حسن متعلق بالحب ، بإبراز كمالات خفية و غايات كامنة ، و ترتيب صفات مخبوءة ، وإظهار احكام غيبية ؛ على وجه ، لولا العنوان الطارئ

المعبر عنه بالمعية الإلهية، والقرب الوريدي، المحكى عنه تعالى: «هو أقرب اليكم من جبل الوريد»^١، لم تكد تترتب أو تظهر من الشيء هذه الكمالات المطلوبة والغايات المرغوبة؛ كما هو ظاهر للعارف الواله في الجمال غير المتناهي، والمجذوب المقيم في الدير الإلهي.

والخلاصة :

أن البداء، نحو استحضار الممكن ربّه الذي يربّيه، «وبدءه اللازم» الذي يعلوه، ليتوجه إليه توجها، موجبا لرفع حكم البيئونة من جميع الوجوه؛ ومقتضيا لظهور سرّ المعية الإلهية. ثم يعد الاستحضار التام، يسأل ضريعا من الحق الأول بلسان ظاهره وباطنه، بلسان روحه و صدره وقلبه، أو بلسان استعداده الكلي الذاتي، أو بلسان الحال المنبعثة عن اثنين منها، أو عن ثلاثة أو أكثر، سؤالا موجبا لطوء عنوان حسن عليه أو على شيء آخر، أو التحقق بصفة محمودة أصلها في الأصل أصالة، و فرعها فيه بنحو التبعية الملحضة، أو وجدان كمال غير مترقب، وامثال ذلك. حتى إذا أُجِبت فراعته، و ترتب عليها ذاك الكمال المتضرع له والصفة المحمودة المدعولها، يكون الشيء قد انعطف عن الغاية المتوجه إليها، إلى غيرها، مما لم يكذب يتوقع. وهذا عين معنى البداء.

فالشيء، بواسطة التعيين والتقيد بالمرتبة، محبوب. و كل محبوب، لا يترتب عليه من الكمالات غير المتناهية الوجودية؛ إلا كمالاتا خاصا. فاذا خرق الحجاب أو-رفع الأغشية، بواسطة طوء عنوان حسن، ترتب عليه غير ذلك الكمال. فيقال: إن عدم تحقق الغاية المنتظرة، و وقوع غيرها مما لم يكذب يتوقع، كان ببداء الله. (فتدبر).

هذا ، كما أن الكمال غير المترقب الذي ، يتضرع له الممكن : إما كمال خاص في جهة خاصة ، كالذي تطلبه النفوس الناقصة ؛ أو كمال مطلق بسيط ، هو ثمرة شجرة جميع الكمالات الوجودية ، المعبر عنها بالشجرة الطيبة ؛ فثمرتها واحدة واجدة لكل مادونها من الثمرات ؛ وهى إعطاء الحق عبده الموفق ، القدرة التامة الكاملة للتصرف في الأشياء بالاجادة أو الإعدام ، وإتزال الغيث أو منع السماء بركاتها ، ودفع البلايا ، ورفع المنايا ، ونحوها ، في هذه النشأة . كما أن له التصرف في الدار الآخرة بالشفاعاة ، وإطفاء لهب جهنم ، وإيقاد نيرانها ؛ وازدياد نعم الجنان و لذاتها ؛ كما هو ظاهر لمن سلمت جبلته عن شوائب العصبية والتقليد وأصغى لكلام الحق .

و أخيراً :

فإن ما ذكرناه ، هو أنموذج ما ألهمناه من سرّ استجاب التوسل بالأدعية الواردة عن صادق النضر المبين . فالتمسك بها ، منشأ لطروة عنوان مقتضى لترتيب كمال تعلق به عرض الداعي ؛ وهو معنى إجابة الدعاء . فالداعي بكل دعاء ، يستحضر مرتبة خاصة من المراتب الكمالية الإلهية ؛ فهو متصل بالحق من تلك الحيثية :

١ - اتصالاً بوجه عام ؛ وذلك ، عبارة عن تعلق عامة الموجودات و كافة عوالم الوجود ، بالحق تعالى . وقد عبر عن هذا التعلق والارتباط ، بالمعاني الحرفية . وذلك في قولهم : الممكنات معاني حرفية بالنسبة إلى المعنى الاسمي الواجب ، قد ورد في القرآن الكريم : « قل كل من عند الله »^١ .

٢ - اتصالاً بوجه خاص به ؛ وهو الوجه الذي ، ليس للوسائط فيه دخل لنيل الفيض من الحق ؛ كما يدل عليه قوله تعالى : « لكل وجهة هو موئليها »^٢ .

اجابة الدعاء في مسألة البداء

٣ - اتصالا بحسب الموهبة الإلهية ؛ كما هو لدى الأولياء والأكمل ، ولا سيما ،
المختصين بالولاية الكلية المحمدية (عليهم الصلاة والتحية) .
٤ - او بحسب ضرب من التجارة المعاوضة ، كما هو لدى المتذكر بالأذكار المطروية ،
أو المتعبد بارتكاب المشاق والأعمال الشرعية كالصوم والصلاة والجهد ونحوها .
فإنها تورث العامل بها إعداداً ، لاستحضار الكمال الجمعي أو الفردي ، بإلقاء وسائل الفيض
ورفض الاغيار تارة ، و بواسطة مجارى الفيض الإلهي أخرى ؛ و الى الوجهين ينظر
قوله تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت^١ » ، وقوله : « و انزلنا من
السماء ماء^٢ » .

فليكن ما ذكرناه من الأنموذج مودعا عندك ، و اغتنم قدره ؛ إذ به تنكشف لك
أسرار ، منها : سر تشريع القرعة في قوله ﷺ : « القرعة ، لكل أمر مشكل أو مشتبه » ؛
و كذلك ، الطيرة ، والتفأول ، ونحوها ؛ فإنها مقتضية لترتيب عنوان حسن أو قبيح ،
إلى آخر ما ذكر في الدعاء حرفاً بحرف . ومنها الحكم الداعية إلى اتخاذ أنواع
الاستخارة ، سواء كانت بالمصحف أو بالرقاع ونحوها . فتضرع إلى الحي القيوم المفيض
للعقول الفعالة ، لعله يفيض عليك من الأسرار والحكم ، غير ما أفاضه علينا .

و أخيراً جداً :

فإنه مما يجدر بالإشارة هنا ، أن لنا في الأذكار الواردة ، و ضابطها ، وأن أيها
أكمل وأفضل من غيرها ، و أيها أتم وأسرع تأثيراً ، و أن أيها حكاية عن الجمعية
الكمالية ، و أيها حكاية عن الفردية الاختصاصية ؛ وهى ، تخصص كل فرد أو طائفة

١ - س ٦٧ ، ي ٣

٢ - س ١٠ ، ي ٢٢ ، س ٢٣ ، ي ١٨

بأوراد خاصة ، والكيفية المختصة بكل ذكر ، وقوا عد معرفة أرباب الإجازات وأصحاب الروايات . و معرفة من يجوز أخذ الذكر منه و من يجب ذلك في حقه ، إلى غير ذلك : لنا ، تحقيق ليس هنا موضع بيانه .

خلاصة نورية

وقد من الله علينا بالهامه ما يليق
بهذه المسائل والدقائق ؛ كما هو
المبتغى منه ، بكشف الحقائق لإبانه
كشفية و خلاصة نورية . . .

اعلم أن ما أسلفناه من البيان وقدمناه من التبيان ، أردنا به انجلاء قلبك ؛ ليقوى حكم الصقالة الذاتية ؛ فينطبع في مرآة نورانيتك ، ما هو الحق من معنى البداء ، ولزوم ثبوته لله تعالى ؛ ولولاه ، لاختلط عليك بظلماتك الجسمانية وغشاواتها العارضية ، ما لا يليق بجنتاب الحق ، من الآراء الشيطانية والآهواء النفسانية . فاستمع لما يوحى إليك مسرورا ، ولا تصغ إلى من يلقي إلى أوليائه زخرف القول غرورا . ومهما يكن ، فإنك إذا أمعنت النظر فيما مرّ عليك من تصورات معنى البداء لم تلقها زائدة على أربع صور :

إحداها : أن البداء بالمعنى الذى ، هو واقع فينا ، ثابت للحي القيوم ؛ ولكن ، بحسب المراتب المتأخرة . فالحقيقة الإلهية لها درجات ، والفاعلية لها مراحل ، متفاوتات صعودا و نزولا . ولعل ما نوردته عن الفتوحات إلى ما ذكرنا بشير ، من قوله : « إن اسمه السريع المصور يقتضى التردد و ما يشبهه » . ومراده من التردد ، هو السيلان الجوهرى في النفوس المنطبعة التى ، عبر عنها بكتاب المحو والإثبات . و معلوم أنها من المراتب النازلة ، والحقائق المتأخرة السافلة ؛ كما هو متقرر في العقول الكاملة .

اجابة الدعاء في مسألة البداء

ثانيتها : أنه عبارة عن طلب الماهية ، حسب المحية الذاتية للجمعية الكمالية ،
الظهور ببعض أنحاء الكمالات الكامنة فيه ، و اتصافها بأحكامه ، يعد الظهور بغيرها ،
والاتصاف بما سواها ؛ كما تبين لك بما لا مزيد عليه .

ثالثتها: أن حقيقة البداء و مقومه ، هو ، صرف الشيء و عطفه عن الغاية المتوجه
إليها ، إلى كمال غير مترقب . وأما كون هذا العطف والصرف ، متعلقٌ علم سابق ، وعدمه ،
او وقوعه على وجه الندم ، واللائم ، فليس من مبادئ وجوده ، ولا من مناشيء انتزاعه
ولا مما أخذ في وضع لفظه ؛ كما هو منتقش في صحائف عقلك و ألواح نفسك مما
تلونا عليك .

رابعتها ؛ أنه طروء عنوان حسن أو قبيح ، و حدوث صفة ممدوحة و مضادها .
و مقتضى ذلك الطريان ، ترتب كمال غير مترقب ، أو دفع نقص غير مترقب . و تنشأ
هذه العناوين والصفات ، عن المناسبات المعنوية أو الروحية أو المزاجية ، أو غيرها من
أنواع التناسب ؛ كما تليت عليك ، ورتلت ترتيلا .

فان كان من كلمة تقال في هذا المقام

فهى :

أن هذه الوجوه ، مترتبة حسب درجات عقلك ؛ وهى ، الأربعة المتقررة في الحكمة
المشائية : من العقل الهولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد ، والعقل بالفعل ؛
فهى الأربعة المنسابة من جبال عقول قدوسية في جنات عدن نفسية . فاشرب منها
إن كنت من أرباب النعيم ، واغتسل في كواثر التعليم والتسليم . ولا تدخل في ضرب الشيطان
فإنه من اتبعه ، من أصحاب النيران ، أعادنا الله و جميع الإخوان .

المقام الثاني

دحض ما قيل في مغزاه ، وما تُوهم أنه الحق من معناه

فنقول :

اختلفت الآراء وتشتت الأهواء ، في تصور معنى البداء والتخلص
من أغوال هذه البيداء . ومنها ، الاحتمالان اللذان ذكرهما صاحب الصحيفة
المكرمة المشار إليها في مستهل الكلام :

أحدهما :

أن البداء بمعنى الإبداء تجوزا؛ وذلك، لاستحالة استناده بالمعنى
الحقيقي؛ أي، الظهور بعد الخفاء، لله تعالى؛ وهذا، مستلزم
لكونه جاهلا، متغير العلم؛ فيكون محلا للحوادث، تعالى عن
ذلك علوا كبيرا. والعلاقة المصححة لمثل هذا التجوز، هي المشابهة
التامة بين إبدائه، والبداء في غيره؛ كعفوه عن العاصي بعد توعده
على العصيان، بواسطة التوبة ونحوها.

ثانيهما :

ما نقله عن بعضهم، من صحة إرادة معناه الحقيقي؛ حتى
إذا نسب إليه تعالى، لم يكن ذلك بالنسبة إلى علمه الذاتي؛ بل،
بملاحظة العلوم الفائضة عن الحق تعالى على الألواح السماوية

النازلة على نفوس الأنبياء والأولياء ؛ وشيئا فشيئا ، لادفعة واحدة
و هذا البداء ، وإن كان في علومهم أو في الألواح القابلة ، إلا أنه
بالنظر إلى أن علومهم فائضة عن الحق تعالى ، يصح اسناده إليه ؛
كما نسب الفعل إلى نفسه في الكريمة : « يتوفى الانفس حين
موتها »^١ ، و نسب هذا الفعل بعينه إلى غيره في قوله : « قل
يتوفىكم ملك الموت الذى وكل بكم »^٢ . و بهذا الوجه ،
يظهر معنى قولهم : لا جبر ولا تفويض بل أمرين الأمرين . كما
هو الحق الحقيق بالتصديق .

فأقول باختصار :

كون البداء بمعنى الإبداء ، من أقبح ما قيل في مجاله ؛ وذلك ، لا من جهة
التجوز ، و فقد العلاقة المصححة لعدم التشابه بين البداء والإبداء ؛ بل ، من جهة ما
يرد عليه من الإشكالات ، و يتوجه إليه من المعضلات التى تشير إلى عدة منها :

أولا :

إن هذا المعنى ، غير قابل للنفى والإثبات ، و توجه النقض والانتبات . كما أنه
لا يصلح لأن يكون موردا للخلاف بين العقلاء ، فضلا عن الفضلاء . فكيف يسمح عاقل
لنفسه بأن يقول : ليس لله تعالى إظهار المخفيات وإعلام المجهولات و إبراز المحسّات ؛
مع أن الأمر أيده من أن يحتاج قولاً من عاقل ؟ ! وكيف إذن يتفرد به الامامية ، أو
يشبهه الأئمة عليهم السلام ؛ حتى يطعن العامة عليهم ؟ ! وعلى أية حال ، فإن بداهة هذا الأمر
مانعة من وقوعه مورد الإنكار و محط الأنظار و مطمح الأفكار ؛ كما هو ظاهر لأولى
الأنصار . فاعتبر من أصحاب الاعتبار .

ثانيا :

أن هناك مغالطة ، من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . فاعتبار الجهل والخفاء والعدم في موضوع البداء ، من لوازم بعض المراتب ، وليس مأخوذاً في قوام حقيقته مطلقاً . وقد وقع مثل هذا الغلط لأقوام لم يشيدوا أركان المنطق في كثير من المواضع ، منها :

١ - كلام الواجب . فإنهم لما رأوا صدق « المتكلم » عليه تعالى و حجة جريه ، وظنوا أن الكلام مركب من الأجزاء المتصرمة المقتضية الذات ، وهذا لا يليق بجنابه ، لاستلزام صدق كون الذات محلاً للحوادث ، وقعوا في حيص بيص . فذهبت الأشارة إلى إثبات الكلام النفسى ، وقالت المعتز له : إن المراد بكلامه تعالى ، إيجاد الكلام في الغير ؛ كما حدّثه الكلام في الشجر والطور و نحوها .

وحلّ مغالطتهم ، أن ما هو مقوم التكلم ، ليس إلا الإعراب عما في الضمير . وأما تركيبه من الحروف والأجزاء المقتضية الوجود ، فمن لوازم المرتبة الخاصة . و كون كلامه تعالى بحسب المراتب السافلة ، مركباً من الأجزاء والحروف المصوتة المتدرجة في السمع ، فغير مستلزم لما ذكره من التوالى الباطلة ؛ كما لا يخفى على ذوى القوة العاقلة .

و هكذا ، يتبين مما قدمنا لك من مبنى غلطهم ، أن منشأ خبط صاحب الرسالة ؛ حيث جعل البداء بمعنى الإبداء ، وهو بعينه ما أوقعهم يتخبطون العشواء ؛ حيث جعلوا كلامه بمعنى إيجاد الكلام في الغير ؛ و هو ما أشرنا إليه من أخذ مما بالعرض مكان ما بالذات . والحل ، ما أو مانا إليه ، فتبصر .

٢ - و منها ، ما وقع منهم في باب العلم . فإنهم لما رأوا أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم ، أو كيف نفسانى يعرف بالصورة الحاصلة من الشيء ، زعموا أن الواجب بالذات لا علم له بذاته ، ولا بما سوى ذاته . فأما الأول ، فلا لأنه لا نسبة بين الشيء و نفسه ؛

والعلم يقتضى ذلك . و أما الثانى ، فلاستلزامه كون الذات محلا للحوادث ؛ إذ العلم بكل معلوم مقضى لصورة غير الصورة الحاصلة من معلوم آخر ؛ فتكون الذات متغيرة حسب تغير المعلوم ؛ والكلى محال ؛ والمستلزم المحال محال ؛ فعلمه محال . فلا بد أن يكون علمه عبارة عن ذوات الأشياء ، أو عبارة عن إيجاداه تعالى العلم في الغير .

و هذا ، كما ترى ، عين ما أوقع صاحب الرسالة في الغلط ، والخلط بين لوازم المراتب والمواد الخاصة ، و بين مقومات أصل الطبيعة . و حل شبهتهم ، أن العلم ، هو الوجود مع زيادة اعتبار ؛ كما أو مانا إليه فيما تقدم ؛ فراجع .

٣ - ومنها ، صفات الواجب مطلقا . فانهم لما رأوا أن المشتقات مركبة من الذات الثابت لها المبدأ ، و رأوا أن الذات المأخوذة فيها لا بد أن تكون غير المبدأ ، كما في الممكنات ، ذهب الأشاعرة إلى زيادة الصفات على الذات الواجبة ؛ حتى في الصفات الحقيقية . والمعتزلة ، لما شاركتهم في المبنى و فارقتهم في الدعوى ، لاستلزام زيادة الصفات كونها معلولة ، قالوا : بنبابة الذات عن الصفات ؛ كما هو مقرر في مبحث صفات الواجب .

و حل ما سولت لهم أنفسهم ، هو أن المشتقات بسيطة عامة المواد أولا . و على تقدير تركيب المشتقات من الذات ، فهي أعم من الذات المتغايرة للمبدأ ، كما في الممكن ، أو غير متغايرة معه كما في الواجب . و هكذا في إطلاق كل مشتق على نفس المبدأ ؛ كما يقال : السواد أسود ، والضرب ضارب ، والوجود موجود ، إلى غير ذلك . وإلى ما ذكرنا ، أشار الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا ، بقوله : «الواجب قد يتعقل الواجب .. الخ» أما قبل ،

فان قول صاحب الرسالة ، بأن العلاقة المصححة للتجاوز هى المشابهة ، كلام على خلاف التحقيق . فالتجاوز في الكلمة ، غير موقوف على العلائق المشهورة ، وجودا وعدما ؛ كما هو المصرح به في كلمات أساطين الفن . فراجع ، ثم اعلم أن :

ترتب المقتضى بالفتح على المقتضى بالكسر ، والمعلول
على العلة ، وهكذا ، ترتب المسبب على السبب ونحوها ليس من
باب البداء فلا يقال عند طلوع الشمس ، إنه : بد الله تعالى الليل ،
بإتيان النهار ؛ وعند غروبها لا يقال : بد الله تعالى في اليوم ،
بإتيان الليل .

وعلى وجه العموم ، فإن عدم أحد الضدين ، مستند إلى عدم حضور علته ، و
مقارن لوجود الضد الآخر ، وليس بابه باب البداء . فعدم البرودة عند وجود النهار أو
الحرارة ، لا يبنى على مسألة ثبوت البداء ؛ كما هو أوضح من أن يخفى .
ثالثا ؛

إذا تمهد هذا ، ظهر لك فساد قول من جعل هذا من وجوه البداء ؛ فقال :
بأن العالم مشحون بالبداء ، والحركة الجوهرية في الأشياء
من مقدمات وجوده ؛ فالجوهر لا يزال يتحرك من مقولة إلى غيرها .
و بديهي ، أن القوة والفعل ، متضادان . وترتب أحد الضدين على
الآخر موقوف على ثبوت البداء .

وعلى وجه العموم ، فما من ممكن في دار الوجود ، إلا وله علة وسبب ؛ وترتب
أحدهما على الآخر عين البداء .
وانقذ أيضا :

ما في تمثيل صاحب الرسالة للبداء ، بالعفو عن العاصي ، عند تحقق التوبة
والإجابة . ووجه الفساد :

أن ترتب المغفرة على التوبة بعد العصيان ، إنما هو من باب ترتيب المقتضى على
المقتضى . ولو أن أمثال هذه العناوين قد عدت تحت عنوان البداء ، لدخلت الأشياء
برمتها فيه ؛ كما هو ظاهر لمن ألقى السمع وهو شهيد .

مع صاحب الرسالة أيضا

كان هذا فيما احتمله صاحبنا أولا من أن

البداء بمعنى الابتداء . أماما نقله ثانيا :

من جعل البداء بمعناه الحقيقي بحسب العلوم الفائضة على الألواح السماوية،

فهو مأخوذ من المحقق الكاشاني في وافيهِ ذيل أخبار البداء . فيرد عليه بأن :

الألواح مظاهر تأثير البداء و مجالي الاشرافات السابقة . فالبداء ثابت لله تعالى

في مقام شامخ من مراتب الذات الواجبة ؛ يعبر عنه بالحضرة الغيبية الأزلية . ففي هذه

الحضرة أمور باطنية من أبطن بطون الغيب ؛ وربما لا يظهر أثره أبدا ، وربما يظهر ؛

و لكن لا يعلمه أحد ، إلا بعد الوقوع خارجا . و يدل عليه قول الرضا عليه السلام في خبر

سلمان المروزي عن علي عليه السلام : « أن لله تعالى علمين ؛ علم مخزون عنده ، منه البداء،

و علم ، علم ملائكتهِ و رسله » . و يؤيده قوله تعالى : « قل ما كنت بدعا من الرسل

و ما أدرى ما يفعل بي و لايكم » ، قوله عليه السلام : « ليت رب محمد لم يخلق محمدا » ؛

مع أنه عليه السلام بحسب تعين حاله و مقام هويته في الحضرة العلية ، على بصيرة من ربه ؛ و

بحسب تلك الحالة كان يقول : « آدم و من دونه تحت لوائى يوم القيامة » .

وبالجملة ، فالبداء ثابت في المراتب العالية و الدرجات الشامخة الرفيعة من الذات؛

و إنما ، ظهوره يكون في الألواح عالياتها و سافلاتها .

رابعاً :

و من الآراء الضعيفة في معنى البداء ، ما حكى عن المرتضى علم الهدى . و الحق،

إنه معنى عجيب ، لا ينبغي صدوره من قبله (قده) . و أعجب منه ارتضاء الشيخ لهذا

المعنى ؛ حيث قال في العدة :

فأما البداء ، فحقيقته في اللغة الظهور . و لذلك ، يقال :

بدالنا سور المدينة ، و بدالنا وجه الرأى . قال تعالى : « و بدالهم

سيآت ما كسبوا^١؛ ويراد بذلك كله ظهر . وقد يستعمل ذلك في العلم بالشىء بعد أن لم يكن حاصلًا ، وكذلك في الظن . فإذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى ، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ، و منه ما لا يجوز . من ذلك ، فهو ما أفاد النسخ بعينه . و يكون إطلاق ذلك عليه ، ضربا من التوسع .

و على هذا الوجه ، يحمل جميع ما ورد عن الصادقين من الأخبار المتضمنة لإضافة لفظ البداء إلى الله تعالى ، دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن . ويكون وجه إطلاق ذلك عليه تعالى ، والتشبه ، هو أنه ، إذا كان ما يدل على النسخ ، يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا ، و يحصل لهم العلم به ، بعد أن لم يكن حاصلًا ؛ و أطلق على ذلك لفظ البداء .

قال (قده) : قال سيدنا المرتضى (قده) وجها آخر في ذلك ؛ و هو ، أن قال : يمكن حمل ذلك على حقيقته ؛ بأن يقال : بدالله ؛ بمعنى ، ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهرا له ، وبدالله من النهى ما لم يكن ظاهرا له ؛ لأن قبل وجود الأمر والنهى ، لا يكونان ظاهرين مدركين ؛ وإنما ، يعلم أنه يأمر أو ينهى في المستقبل . أما كونه أمرا أو ناهيا ، فلا يصح أن يعلمه ، إلا إذا وجد الأمر والنهى ، وجرى ذلك مجرى أحدا الوجهين المذكورين ، في قوله تعالى : « ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصالحين »^٢ ؛ بأن نحمله على أن المراد به ، حتى نعلم جهادكم موجودا قبل وجود

١ - س ٣٩ ، ي ٤٨

٢ - س ٣٧ ، ي ٣١

الجهاد . ولا يعلم الجهاد موجودا ؛ وإنما ، يعلم كذلك بعد حصوله . فكذلك القول في البداء .

ثم قال الشيخ (قده) : وهذا وجه حسن جدا .^١

و فيه :

أولا :

أن أمره تعالى ، كما أشرنا إليه فيما مر ، عبارة عن الإرادة الأزلية الناشئة عن المحبة الذاتية للظهور في مجال الأسماء وآبائها وأمهاها لكمال الجلاء ، و في ذراريتها لكمال الاستجلاء . و غايته ترتب آثارها عليها ، و بروز أحكامها خارجا ، تبعا لظهورها علينا . و تلك المحبة منتشرة عن معروفة الأشياء للحق ، بحكم «فأجبت أن أعرف . . .» . والمطلوب ، ظهور أحكام الوجود من الوحدة والعشق وغيرها ، في الأعيان الثابتة ؛ و ظهور أحكام الأعيان من الكلية والجزئية وغيرهما في الوجود . وهذه المحبة الأزلية ، تنزل في المراتب ، فيكون في كل مقام نبى ، له أمر و نهى ؛ حتى تتضاعف التحولات والتنزلات ، إلى أن تصل إلى أخيرة المراتب ؛ و هى النشأة المادية . فحينئذ ينقسم الأمر والطلب إلى : تكويني لا يمكن عصيانه ، و تشريعي يمكن ترك امتثاله . فله تعالى أمر واحد إجمالي في عين الكشف التفصيلي ، تنطوى فيه عامة الأمر وكافة النواهي ، أزلا وأبدا . فليس ، إذا امر الله تعالى بشيء أو نهى عنه ، يتصف بصفة الآمرية ، ويحدث له عنوانها بعد أن لم يكن متصفا ومعنونا بها . فكيف يذهب عاقل إلى القول : بأن الله تعالى ، خلق الخلق أولا ، ثم صار علة ، و طرأ عليه عنوانها بعده ؛ مع أن العلية مقتضية للإيجاد والإبداع ؛ لا أنهما منشآن لاتصاف الذات بها . هذا ، إذا أريد واقع العلية والآمرية ونحوهما ؛ أما إذا أريد بالعلية والمعلولية ، حقيقة الإضافة المقولية ؛ وهى التى تنتزع عن كون الذات ، بحيث يترتب عليها ما هو من شؤون الذات

ورشحاتها ، وهكذا الأمرية ؛ فإنها منتزعة عن إبراز الإرادة بداعي إحداث الداعي ؛ فهي ، وإن كانت من العناوين المتأخرة عن الذات ، المتخصصة بخصوصية ذاتية ، إلا أنها من الصفات الزائدة على الذات ؛ مع أن صفة البدء ، لرجوعها إلى كيفية الإرادة الذاتية أو الغيرية ، وكونها من العوارض العارضة عليهما ، فهي من الصفات الحقيقية المحضة أو الحقيقية ذات الإضافة . وكلا النوعين ، عين الذات ، وليس بزائدين عليها ؛ كما تقرر في مبحث صفات الواجب ، من عينية الصفات الثبوتية بشعبيتها ، وزيادة الصفات الإضافية المحضة عند الكل .

وفيه ثانياً :

ما أشرنا إليه فيما تقدم ، من أن مثل هذا المعنى ، بمكان من البداهة بحيث لا ينبغي أن يقع موردا للنقض والإبرام بين جماعة من الأعلام ؛ حتى . يجرى في كلام السيد والشيخ (قد هما) : حرفاً بحرف بلا كلام . (فتدبر) .

خامساً :

من الآراء السخيفة في البدء ، قول من زعم :
أنه عبارة عن الإرادة التكوينية للشيء ، بما
يطابق الأسباب والمسببات ، ونظام العلل والمعلولات ،
وما يتفق مع سلسلة المقتضيات ؛ مع كون الأمر
التشريعي بخلافه .

و بنى هذا الأساس على كون الطلب غير الإرادة ؛ باعتبار أن الطلب بناء على
المغايرة . نحو : بناء جنائي متقوم بعقد قلبي ، نظير البناء والتعقد المقوم للتشريع
والبدعة وأضرابهما ؛ وهذا ، نظير البناء في الجعليات ، في قوله ﷺ : « ابن على
الأكثر » ، وقوله : « إذا شككت في صلاتك وطهورك فابنه كما هو » ، ومثل :
« لا تنقض اليقين بالشك » ، وغيرها من الطرق والأصول المجمعولة بلسان البناء ، ونحوه .

و بديهي ، أن حمل مثل هذا البناء على البناء في مقام العمل ، مع إمكان حمله على الحقيقة ، مجاز لا يصار إليه . و بمثل هذا البناء ، يصحح أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط ، و ما إلى ذلك .

و حاصله :

أنه إذا كان الطلب غير الإرادة ، يمكن القول بأن البداء ، عبارة عن طلب الشيء حقيقة ، و إرادة ضده أو نقيضه . هذا غاية تقرير مراده .

و فيه :

مضافا إلى استحالة مغايرة الطلب والإرادة ، كما هو مقرر في موطنه ، و عدم معقولية مثل هذا البناء الذي ادعاه المتوهم :

أن اختلاف الأمر التكويني والتشريعي ، من البداهة والظهور ، كالنار على العلم و الشمس في رابعة النهار . فلاوجه لا نكار العامة للبداء ، مع ذهاب جملهم إن لم يكن كلهم ، إلى مغايرة الطلب للإرادة ؛ كما هو ظاهر لمن راجع كلماتهم . (فراجع) سادسا :

ثم من العقائد التي وقفت عليها في هذا المجال ، ما أطلعني عليه بعض من له من على ؛ فإنه دام توفيقه ، ألقى إلى كتابا مبينا ، زعم أنه إملاء بعض أجلاء المحققين من المعاصرين ؛ وقد سماه « مشكوة الضياء في مسألة البداء » ؛ و قدم أمام المطلوب ، أمورا لا ربط لبعضها بالمقام ؛ و إن كان في نفسه في ذروة التعمام . ولا بأس في نقل ماله تماس بأصل العنوان ، و ذكر ما يرد عليه مما خطر بالبال في هذا المجال .

قال (قده) ،

الثالث : أن البداء قد يكون بالنسبة إلى التكوين والكائنات ؛ و قد يكون بالنسبة إلى الأمر ؛ لأن البداء بالنسبة إلى الله تعالى ،

ترجع حقيقته إلى تغيير وجه الفعل ؛ فهو إيجاد شيء أولاً ، وإبطاله وجعله شيئاً آخر . وفي التكاليفات ، أن يأمر بشيء ثم يمتنع عن المأمور به قبل وجوده .

أما الأول : فقد يكون بأسباب طبيعية عادية ، وقد يكون بمداخلة أسباب غير عادية ، خارقة للعادات ؛ كاجابة الدعاء ، أو صدقة رافعة للبلاء ، أو توبة صادقة تستوجب استحقاق الغفران والرحمة بعد ما كان غير مستحق لها . وهذا ، أشبه بالبداء في الخلق من الأول ؛ وإن كان كلاهما بداء ؛ كما سنبين إن شاء الله تعالى... الخ . إلى أن قال (قده) : فإن النطفة إذا انقضت مدة وجودها ، صارت علقة ، ثم تصير مضغة . فإن انتهاء مدة وجودها النطفوية ، يصير سبباً لإفاضة صورة العلقة ؛ أي ، يصير سبباً لحصول استعداد الصورة اللاحقة وفساد الصورة النطفوية السابقة إلى أن قال :

أما الثاني : فهو لأجل ما هو الحكمة والمصلحة في الأمر . لأن العلة الغائية في الأوامر الإلهية التعيدية ، ليست إلا العبادة وابتغاء مرضاة الله . ومتعلق الأمر الذي هو المأمور به ، إنما هو المظهر للعبادة . قال سبحانه : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له » - الخ . فإذا حصل ما هو العلة الغائية من الأمر ، لم يبق محل ولا فائدة في نفس المأمور به ؛ إن لاحكمة فيه ؛ كما في الأمر بذبح اسماعيل ولذا ، وضع عن الخليل التكليف بعد حصول ما صدر عنه و تحقق الإطاعة منه واختيار رضاء الله ومحبه . وإليه أشار في كتابه العزيز حيث يقول : « فلما أسلما وتله للجبين ناديناها

أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك فجزى المحسنين»^١
و في قوله سبحانه : « انا كذلك فجزى المحسنين » لطيفة لا تخفى ؛
لأن ما هو الفرض من الأمر ، حصل بما فعله الخليل .
و فيه :

أولا :

أن ترتيب المسببات على أسبابها ، وحدوث المقتضى عند وجود المقتضى ،
ليس من باب البداء مطلقا ؛ كما مر التنبيه عليه سابقا .

ثانيا :

و لنزد في المقام ، و نقول : لو أن البداء جرى في الأسباب والمسببات ،
فإن لنا سؤالا من هذا المحقق ، عن إضافة البداء ؛ أتكون حينئذ إلى السبب ،
أم إلى المسبب ، أم إلى السبب ؟
فإن أضيف إلى الأخيرين ، لزم تخلف العلة عن المعلول ، أو عدم حدوث
المعلول عند وجود العلة ، فيما لو كان مستندا إلى البداء ؛ إذ لولاه لكانت
العلة موجودة بدون وجود المعلول ؛ وهذا محال .
وعلى الأول ، لزم وجود المعلول ، بدون العلة ؛ وذلك ممتنع بالضرورة .

ثالثا :

نقول : لو كان البداء جاريا في سلسلة الأسباب ، لزم منه جريانه في
المبدعات والعلل القصوى للكائنات ؛ بل ، لزم منه أن يكون خلق العالم
و إيجاده مستندا إلى البداء ؛ لأن وجوده مترتب على سببه التام الواجب ؛
مع أن المتفق عليه بين الفريقين ، والمسلم عند الطرفين ، خلافه .
والمعجب أنه (قدم) ، اعترف بذلك أيضا ؛ كما يظهر من تضاعيف كلامه .

ومع ذلك ، فقد جعل نظام العلل والمعلولات ، من مجارى البداء ؛ وكأنه (قده) لم يكن متأملاً في لوازم كلامه .

و انقدح أيضا ،

بما ذكرنا ، ما في كلامه الأخير ، من جعل صيرورة النطفة علقه ، والعلقة مضغة ، من باب البداء . وذلك ، لأن ترتب كل صورة على هيولائها المستعدة لها ، ناشٍ من النظام الكياني ، المنشأ عن النظام الرباني غير الجارى فيه البداء . نعم ، لو أن الأمر وقع بالعكس ، فجرى هذا الترتيب بالنكس ؛ بأن كانت الهيولى مستعدة لصورة معينة ، حسب إعدادات خاصة ، ولم تترتب عليها تلك الصورة المستعدة لها ، لكان الأمر من باب البداء ؛ كما هو ظاهر للمتأمل .

هذا و كأنه (قده) قد تظن ذلك ، فقال : بأن الإمام الثامن عليه السلام عدّ هذه المواد من مجارى البداء ، في مكالمته عليه السلام مع سليمان المروزي متكلم خراسان؛ فأثبت له البداء بالبيّنات القرآنية ؛ حتى أقرّ به ، مع شدة إنكاره ؛ كما هو وارد في عيون أخبار الرضا .

و سوف تناول عن قريب إن شاء الله هذه الرواية بالبحث ، عند شرح الأخبار الواردة ، و سنبين لك وجه عدّ الإمام عليه السلام هذه المواد من مجارى البداء ، مع عدم كونها منها . (فانتظر حين تبيانه) .

وكذلك ،

ما ذكره (قده) من جريان البداء في الأوامر ، لحصول الغرض الداعي إلى إيجاب المأمور به ، فيضع عنه الوجوب .

ففيه

من الضعف ما لا يخفى . وذلك ، لأن حصول الغرض من الأمر ، إنما يكون سقطاً له بحكم العقل ؛ وإلا ، لزم تحصيل الحاصل . ولهذا ، انفقت كلمتهم ، بأنه

لامعنى للامتنال عقيب الامتنال؛ فلاتماس بين المسألتين ، وانفجرت المسافة جوف المرحلتين .
ومن ذلك يظهر أن عدم وجوب ذبح إسماعيل عليه السلام ، ليس لأجل البداء الناشئ
عن حصول الطاعة والانقياد ؛ ولهذا ، ذكره ضمن فروع أمر الأمر مع علمه بانتفاء
الشرط ؛ بل ، إن الوجه ، ما ذكرناه سابقا من أن الذبح المعهود لم يكن واجبا بقول
مطلق ؛ بل ، كان متعلقا للإرادة ببعض جهاته وحيثياته ؛ وقد حصلت الجهات المطلوبة ،
فحصلت الطاعة ، فسقط الأمر لذلك ؛ بلا دخل للبداء في صرفه عن الغاية المترتبة ،
ولا تغيير في وجه الفعل ؛ كما لا يخفى .

فائدة

ثم إن المحقق المذكور ، بعدما مهد للفرق بين إرادة الخلق والخالق مقدمة ،
وأثبت أن الأولى لكونها منتشئة عن قصد زائد ، فالرجوع عنه مستلزم للندم ؛ بخلاف
الإرادة بالنسبة إليه تعالى ؛ فإن الرجوع عنها ممتنع لعدم العزم والقصد إلى الفعل .
وبالجملة ، بعدما مهد لعدم إمكان جريان البداء بالنسبة إلى الإرادة المقدسة
الإلهية ، وامتناء ، قال (قده) : إن الإرادة المقدسة الإلهية مرتبتين :
الأولى : مرتبة الذات المقدسة .

الثانية : المرتبة المتأخرة ؛ وهى الإيجاد ، ومغايرة الإرادة
التي هى صفة للواجب تعالى ، لإرادة الخلق ؛ نظير مغايرة سائر
صفاته المقدسة لصفات الخلق ؛ حيث إن المغايرة ليست بحسب المفهوم
فقط ، بل ، إنما هى بحسب الحقيقة ؛ لأن المعتبر في الإرادة و
كون الفعل إراديا ، إنما هو مبدئية القائل للفعل ، عن إدراكه وعلم
ورضى ، حسب ما تقتضيه الحكمة والمصلحة . وما سوى ذلك لا يعتبر
في كون الفعل إراديا ؛ بل ، إنما هو لأجل أنه لا يكون في المخلوق
إلا به ؛ إذ المبدئية ، لما لم يكن بنفس ذاته ؛ بحيث يكون مبدأ
لفعله بذاته ، طبقا لما تقتضيه الحكمة والمصلحة ؛ كما هو ظاهر ؛

فيحتاج في حصول المبدئية على النحو المذكور إلى تصور الفعل أولاً ، ثم الاعتقاد بفائدته ؛ فيحصل الشوق ثم العزم عليه . فإذا كان الفاعل ، بنفس ذاته عليمًا حكيمًا ، من غير حاجة إلى روية و تفكر سابق ، وكان فاعلا ومبدأ بنفس ذاته . بذاته عن رضى بالفعل و عن محبته له ، كانت مبدئيته و فاعليته له إرادة لاغير .

فإذا تبين أن البارئ تعالى ليس فاعلا بالقصد ، وأن الإرادة منه بجميع مراتبها مغايرة لإرادة الخلق ، ظهر أن نسبة البداء ليست بالمعنى الذى هو في الخلق ، أى ، الرجوع عن قصده وعزمه اللزم للندم .

و ظهر أيضا أنه لا يتصور في المبدعات المستندة إلى عللها التامة الصادرة عن فاعلها بنفس الأمر و القضاء ، لعدم التراخي ؛ فالبداء قبل الفعل اللزم منه التراخي . وهكذا ينحصر موره في الكائنات المستند وجودها إلى علل و أسباب ناقصة حادثة متدرجة الوجود .

ولما تبين أن الإرادة من البارئ تعالى ، هي إحداثه لاغير ، وأن إيجاد ذوى الأسباب ، بإيجاد أسبابها و مقتضياتها ، ظهرت لك حقيقة البداء ، وأنه فيها ، إيجاد ما يقتضى غير ما تقتضيه الأسباب الأولية ؛ أى ، إيجاد ما يروع ويمنع الأسباب عن تأثيرها في مسبباتها و مقتضياتها ؛ وهذا ، يقتضى تغييراً في صفة من الصفات للذات المقدسة الإلهية .

و ظهر أيضاً ، أن نسبة البداء إليه ، كنسبة سائر الحوادث التي لها أسباب خاصة ؛ ومع ذلك مستندة إليه تعالى من غير شائبة

اجابة الدعاء في مسألة البداء

تجوز ؛ إذ ليس البداء ، على هذا التقدير ، إلا إيجاد أمر يقتضى خلاف ما تقتضيه الأسباب الطبيعية الأولية . وهذا المعنى ، لا يقتضى تغييرا في العلم ولا في فعله الكلى ؛ إذا كان الكل على وفق المصلحة ، بل ، إنما هو تغيير المصلحة الجزئية في الفعل الخاص ، بأن يكون فعل من الأفعال خيرا وموافقا للحكمة ، ثم يصير أمر آخر مخالف له ، موافقا للحكمة ، ومصادقا لها ؛ وذلك مثل : ترجيح المؤمن وتعذيب الكافر ؛ فإذا انقلب الكافر مؤمنا ، تنقلب الحكمة والمصلحة .

وفيه علاوة على طوله وجوه من النظر :

الاول :

أنك قد عرفت فيما تقدم ، كون البداء بمعنى واحد في الخلق والخالق ؛ وهو صرف الشيء وقطعه عن الغاية المتوجه إليها حسب النظام الطبيعي . أما كون هذا الصرف والقطع ، عن علم سابق وعدم كونه مسبوق بالعلم ، وكذا ، وقوعه على وجه الندم أو على اللاندم ، فمما لا مدخل له فيما وضع له لفظ البداء ؛ بل ، من خصوصيات الموضوعات ؛ كما عرفت سابقا بما لا مزيد عليه .

فقوله (قد) : ظهر أن نسبة البداء إليه تعالى ، ليست بالمعنى الذى هو في الخلق ، مجازفة في القول ، من غير دليل ؛ كما لا يخفى على التأمل النبيل .

الثاني :

هب أن البداء ، ليس بمعنى واحد في الخلق والخالق ؛ لكونه من توابع الإرادة ؛ وهى مغايرة بالنسبة إليهما ، ولكن ذلك ، لا يقتضى عدم كونه صفة للذات المقدسة الإلهية .

فإنه (قد) جعل البداء بالنسبة الى الابداد ، وزعم أن الابداد غير صفة الذات .

وأنت خير بأن الابداد منتزع عن كون الذات بحيث يصدر عنها الفعل . و

يعبر عنها بالحيشية العلمية . والإضافة الإشرافية ؛ وهي منتزعة من حاق مقام الذات ؛ إذ العلية ، لو لم تكن عين الذات ، لزم أن تكون عارضة عليها ؛ و كل عرضي معلل . فعمليتها ، إما الذات نفسها ، وإما غير الذات . وليس من الجائز أن تكون العلة للعلية غير الذات ؛ إذا الغير ، إما عدم ، أو ماهية ، أو ممكن من الممكنات ؛ وجميعها باطل بالضرورة ؛ كما هو ظاهر . وعلى الأول ، يلزم تقدم الشيء على نفسه ، أو التسلسل لولا الانتهاء إلى علية هي عين الذات ؛ وذلك ، لأن الذات ، لو لم تكن علة ، لما أثرت في العلة العرضية .

فننقل الكلام في علية الذات ؛ فإن كانت عين ما أثرت الذات فيه ، لزم تقدم الشيء على نفسه ؛ وإن كانت غيره استلزم التسلسل أن ينقطع ، بسبب انتهائه إلى علية ؛ هي عين الذات المقدسة الإلهية .

و بالجملة ، فتوهم إن الإيجاد والإحداث غير صفة الذات ، منافي لما أسسوه في باب الصفات الحقيقية ، ومستلزم لمفاسد لا يجوز للمحقق الالتزام بها ؛ كما هو ظاهر لمن راجع كلماتهم في ذاك المقام .

فراجع هذا كله ، مع غمض العين عما ارتضاه ، من جعل إرادتين للذات المقدسة الإلهية : إرادة في رتبة الذات ، وأخرى في مرتبة متأخرة عنها . وفيه أن الإرادة المتأخرة لا يمكن أن تكون عين الذات ، وإلّا لزم تأخر الذات عن نفسها ؛ وهو محال . فلا محالة في أنها عارضة عليها ، فيجرب في ما ذكرناه آناً من استلزامه تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الإرادات . فلا محيص عن الانتهاء إلى إرادة ذاتية ؛ هي عين الذات ؛ وهو خلاف مطلوبه ؛ إذ لا يثبت به إرادة متأخرة عين ، كما هو مدعاه . هذا ، مضافاً إلى أن عروض الإرادة في المرتبة المتأخرة ، مذهب الأشعرى في باب الصفات ؛ وقد اقيمت البراهين القطعية على فساد مسلكه و ذلك في مناسبتة .

لا يقال :

إن المراد من الإرادة المتأخرة هو الفعل والإحداث ؛ كما يدل عليه خبر صفوان

بن يحيى المروى في الكافي ؛ قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق ؛ قال ، فقال عليه السلام : الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ؛ أما من الله ، فأرادته ، إحداثه لاغير ؛ لأنه لا يهيم ولا يروى ولا يتفكر ؛ وهذه الصفات منفية عنه ؛ وهى صفات الخلق ؛ فأرادته الفعل لا غير ذلك بقوله « كن فيكون » بلا لفظ ولا نطق بلسان ، ولاهمة ولا تفكر ، ولا كيف لذلك ؛ كما أنه لا كيف له . (الحديث)

فانه يقال :

إن الفعل إن كان بمعنى المفعول ، يلزم منه كون الأشياء بأنفسها إرادات الله ؛ كما هو قول بعض الفلاسفة ، حيث ذكر أن الأشياء الخارجية ، هى نفس العلم والإرادة والقدرة وأضرابها ؛ وانكر علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد .

و بالجملة ، إذا كانت الأشياء بأنفسها إرادات ، فلا بداء فيها . فالوجود بعد وجوده لا مورد للبداء فيه ؛ إذ البداء هو أن يريد الفاعل أن يفعل شيئاً ، ثم بداله أن لا يفعل ؛ سواء أوجد المقدمات اللازمة في وجود ذلك الشيء أم لا . ومن البديهي أن هذا المعنى لا يتحقق إلا قبل حصول ذلك الشيء ، لا بعده .

و إن كان الفعل بمعنى الإيجاد والإحداث ، كما هو مصرح به في الرواية ، فهو عين حيثية العلية . وقد مر أنها لا يمكن أن تكون متأخرة عن الذات . والرواية لاتدل على كون الإرادة ، إذا كانت بمعنى الإحداث تكون متأخرة عن الذات . فتخلص : أن الإرادة المتأخرة عن الذات ، مما لا محصل له .

نعم ، إن كان المراد من الإرادة المتأخرة ، هو تنزلها في المراتب المتأخرة ، لأنها من الحقائق المرسلة ، فهو حق لا ريب فيه . إلا أنه لا اختصاص له بها ، بل بالذات أيضاً ؛ فهى حقيقة مطلقة ارشالية تنزل في المراتب سافلاتها وعالياتها ؛ كما هو في مسفوراتهم . فراجع و تأمل كى لا تختلط عليك الحقائق بالأوهام .

الثالث :

سلمنا أن الإرادة من الله تعالى ، هي إحداثه لاغير . و أن إيجاد ذوى الأسباب ، إنما يكون بإيجاد أسبابها و مقتضياتها . و لكن قوله (قدّه) : إن البداء ، إيجاد ما يقتضى غير ما تقتضيه الأسباب الأولية ؛ أى ، إيجاد ما يردع ويمنع الأسباب الأولية عن تأثيرها في مسبباتها و مقتضياتها ، فخالٍ من التحصيل فالأولية والثانوية والتقدم والتأخر في الأسباب والمقتضيات ، إنما هي ، بالنسبة الى الأشياء مقيساً بعضها إلى بعض . وأما بالنسبة إلى الإيجاد والإحداث من الله تعالى ، فهي في مرتبة واحدة بلا تقدم ولا تأخر . ومهما يكن ، فلا تقدم ولا تأخر ولا كثرة في الفيض الإلهي و إحداثه في أمره تعالى : « وما أمرنا الا واحدة »^١ ، وإنما الكثرة والتقدم والتأخر ، في المستفيض . وعليه ، فالأسباب والموانع كلها في عرض واحد بالنسبة إلى الإيجاد والإحداث ؛ فلا وجه لنسبة البداء إلى الأسباب والمقتضيات ، إذا منعت عن تأثيرها الموانع والروادع ، بعد كون الموانع في عرض الأسباب بالنسبة إلى الإيجاد ، الذى فرض أنه إرادة الله . وبالجمله ، بعد الاعتراف بكون الأسباب والموانع بالنسبة لإرادة الله ، في عرض واحد ، فنسبة البداء الى الأسباب ، ليست بأولى من نسبتها إلى الموانع ؛ بل ، إن التأمل التام ، ليحكم بأن لا بداء أزلا و أبدا ، على هذا الفرض ، و هو إنكار للبداء من حيث لا يشعر ؛ إن الإرادة لما كانت واحدة ، وقد تعلققت حسب الفرض بالأسباب المقترنة بالموانع ، فلا يتصور لهذه الإرادة بداء ، مادامت الأسباب المقترنة بالموانع قد وجدت ولا بداء بعد الوجود ، كما هو ظاهر لمن له تأمل ياهو .

ثم ماذا ؟ !

ثم إن عجبى لا يكاد ينتهى من مثل هذا المحقق ، وكيف اشتبه عليه الأمر ، حتى

جعل تزاحم المقتضيات من باب البداء ، مع أنه (قدّه) قد اعترف بأن البداء من توابع الإرادة ؛ فحيث لا إرادة ، لا بداء . و بديهي أن الأسباب ، إنما تكون متزاحمة قبل الإرادة ؛ و بعد رفع التزاحم ، و غلبة بعضها على بعض ، تتعلق الإرادة بالغالب ؛ و حينئذ ، لا مورد للبداء .

مثال ذلك : الولد والأخ الغريقان ، إذا أريد إنقاذهما ؛ فإن مزاحم أحدهما ، هو الآخر ؛ حتى تغلب شفقة الولد على محبة الأخ ؛ فحينئذ ، يراد إنقاذ الولد فعلا دون الأخ .

و بالجملة ، فالتزاحم بين الأسباب والموانع ، إنما هو قبل الإرادة ؛ و أما بعدها فلا شيء سوى الإرادة المحضة ؛ و حينئذ ، لا مجرى للبداء ؛ كما لا يخفى .

ثم ، على تقدير التسليم بجميع ما تقدم من كلامه (قدّه) ، يردُّ عليه أن هذا المعنى للبداء ، لا يستحق التشاجر بين الفريقين والنقض والابرام الواقع بين الطرفين ؛ لأن وجود الموانع والروادع المتزاحمة للمقتضيات والأسباب الأولية ، محسوس بالضرورة ، فلا يقبل الإنكار بوجه ؛ كما أن هذا المعنى ، لا يصلح البتة لأن يكون مورداً لنظر ؛ كما هو ظاهر لمن وليج بيت العلم و أتى المدينة من بابها .

كان هذا ، تمام الكلام في المقام الثاني ،
والآن حان أوان الشروع في :

المقام الثالث

(عصمنا الله من الوقوع في شبكات الضلالة ومزلات الجهالة)

تمهيد معان عقلية في تشييد مبان عقلية :

أولاً :

اعلم أن طبيعة العلم ، ليست منحصرة في النقوش الذهنية المنطبعة والصور الحاصلة في مرآة النفس ، سواء كان ذلك من طريق التعلم من معلم بشري و نفوس جزئية ، أو تعلمنا من النفس الكلية التي ، تعتبر هذه النقوش الجزئية شؤونها و درجاتها ، مما يسمى بالتفكر عندهم ، كما أن تتبع كتب القوم و مدارستها و مناظرة أرباب الجدل و مناقشة أصحاب القيل والقال ، ليست علة واهبة للصور العلمية ، مفيضة للإشراقات العقلية النافذة في حاق كبد الحقائق و متن أعيان الدقائق ؛ مما هو أمل العظماء دائماً ، مما قال أشرف الكائنات و سيد الرسل فيه : « رب أرني الأشياء كما هي » . إذ بعد أن يحصل الإشراف العقلي بيننا و بين حقائق الأشياء ، لا يبقى استتار أو سبب للجهل ؛ على حين أن تتبع الكتب والمدارس و محادثة العلماء ، لا تؤدي إلى هذا المقصود تماماً ، فهي ليست سبباً للإحاطة بجهات الموجودات و هوياتها ؛ وإن كانت تمنح نحواً من الإعداد والمحركة للنفس ، بهما تقترب من محاذاة منابع العلم ، فتستعد للتلقي عن واهب الصور بل ، إن العلم بحسب الحقيقة و سنخ الطبيعة ، ليس وراء النور والظهور . و بديهى أن النور وجود ، فالعلم ليس له حقيقة وراء الوجود .

ثانياً :

بالحكم المحكم : « لا مؤثر في الوجود إلا الله » ، لا جاعل للوجود سوى الحق

والفياض المطلق ؛ و هو الواجب الذى لا مفيض للنور سواء ولا معطى للوجود إلا إياه .
ثالثا :

أن محل القبول للعلم النورى و التعقل الظهورى ليس أمرا ماديا ولا موجودا جسمانيا ؛ إذ ليس للجسم في ذاته سوى الظلمات والأُعدام و غيبة الأجزاء بعضها عن بعض ؛ و هى مساوقة للجهل ؛ كما أن الحضور مساوق للعلم ؛ بل ، إن المحل القابل له ، إنما هو حقيقة مجردة حاضرة الذات لذاتها ؛ كما تدل عليه القاعدة المبرهنة ، القائلة : بأن كل عاقل مجرد .

رابعا :

أن هذا المجرد النورى لا يمكن أن يكون مجلى الأنوار و مطلع الاشراقات إلا إذا أراد الحق بحسب العناية السابقة و اللطف القديم . فبحكم : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما يشاء »^١ قد أودع في كل مقدارا من التجليات على قدر استعداد و في حدوده .

وهكذا ثبت أن: حقيقة العلم نور ، والنور وجود ، والوجود متقرر بفاعله ؛ فقوم النور بفاعله ؛ لأن الوجود ليس بذى ماهية ، حتى يتقوم بالجنس و الفصل ؛ فهو بسيط الحقيقة ، أحدى الذات لا تقوم له الابفاعله ؛ و غايته ، و معنى التقوم بالفاعل ، كونه طوراً من أطواره و شأنا من شؤون ذاته .

و بالجملة ، كما أن «ماهو» في الوجود ، عين «لم هو» ؛ كذلك ، فان «ماهو فيه» عين «لم هو» ؛ بل ، يكون «هل هو فيه» عين «ماهو» .

وعليه قد اتحدت المطالب في الوجود و العلم . و لعل إلى ما ذكرنا يومى النبوى المعروف القائل : « ليس العلم بكثرة التعلم ؛ بل ، العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء »

إذالمشيئة لا تتعلق جزافا .

فما دام القلب لم يجرد عن محابس الأجسام ومضايق المواد والأوهام ، فإن الله تعالى ما كان ليقذف فيه النور الرافع للظلام ؛ بخلاف من نفى غبار الجسمانية عن صفحة قلبه و برأه عن زين شهواته وأخرجه عن الطبيعة و رذائلها عن الهوى الظالم أهلها ؛ فانه تتبدل أرض مزاجه غير الأرض « يوم تبدل الأرض غير الأرض »^١ . فتتجلى في مجلّة ذاته الصور الروحانية والحقائق العلمية الإلهية . والأ نوار العقلية . وحينئذ لا تخفى عليه خافية ، و تشرح منه المياه الصافية من غشاوات الجزئيات ، فتجري في أنهار القواعد الكلية وجداول الضوابط العقلية ، تابعة من العلوم الواهبية ، صابة في القلوب المهديّة البشرية ؛ مما لاتصل إليه إلا قلوب ساكنى القبة الالهية وقاطنى بيضاء الجواهر الكروبية بعرة البروز و الظهور .

ومن جملة الأمور المشتركة بين العلم والوجود بواسطة عينية حقيقتهما ما يأتي:

- ١ - العلم عين الشخص ووحدة الشخصية . فالوجود وراء الشخص لشيء . ولما كان تشخص كل شيء بوجوده ، و منشأ التشخص و ما به تشخص الأشياء علم ، فالعلم موجود في كل الأشياء الموجودة سواء في الجماد والنبات أوالمجرد و المادى . و بناء عليه فالعلم بالذات يمتنع عن قبول الشركة ، لانه عين الشخص ؛ فلا يمكن أن يكون كلياً ؛ كالوجود أيضاً فهو لبس بكلى .
 - ٢ - والعلم كما عرفنا غير مركب من جنس و فصل ، كالوجود أيضاً . فلا حد للعلم ولا يمكن الحصول على حقيقة بطريق الحد . كما أنه لا رسم له ؛ لأن اكتشاف الأشياء يكون بالعلم .
- فلو أن العلم في ذاته قد اكتشف بواسطة شيء لاستلزم ذلك الدور .

و النتيجة أن العلم نظير مقتداه ، أى الوجود ؛ فهو في كمال الظهور ، وماهية في غاية الاختفاء والكمون .

٣ - وكما أن الوجود ليس له أكثر من حقيقة واحدة ، فالعلم كذلك ؛ حقيقة واحدة تشكيكية ، تجري قد ما يقدم مع حقيقة الوجود في المراتب والدرجات المتفاوتة والمراحل المتفاصلة بنحو الكمال والنقص . وعليه ، فللعلم حكم على كل مرتبة ودرجة ؛ على هذا النحو ، من أنه في مرتبة الواجب تعالى والعقول القاهرة ، تجرد محض ؛ وفي مرحلة النفس ، تجرد نفساني من بعض الجهات ؛ وفي المراتب النازلة ، يصل إلى إحدى المقولات المشهورة ، مثل كيف النفساني ، أو من جنس الاضافة المقولية . وبهذه الصورة يمكن القول بأن العلم بمعنى العالمية أيضا من مراتب العلم و مسانخ لتلك الحقيقة .

٤ - وكما أن الوجود (من حيث هو وجود) بدون أى نحو من التعين ، عاريا من كل نوع من الإشارة والوصف ، قد عنون « بالحضرة الغيبية أو الغيب المطلق » ، هذه المرحلة من الوجود غير القابلة للادراك والفهم ، التي تعجز المشاعر البشرية وغير البشرية عن اسكنائها والوصول إليها ، فقد سجدت الأوهام على صعيد العجز أمام تصور ذلك المقام ، فان العلم كذلك أيضا ؛ فهو ، فيما لو أخذ بلا تعين ، هو حضرة الغيب والمجهول المطلق . وهذه المرحلة من العلم ، هي ما عبرت عنها الأخبار بالعلم المخزون :
« إن لله علمين ، علما مخزونا لا يعلمه أحد من الملائكة أو النبيين ولا يطلع عليه غيره » .

و بالجملة ، فالصم إذا أخذ بصورة تعين من التعينات و صفة من الأوصاف ، فهو قابل للإدراك ومتعلق العلم والشعور ومورد نيل الإفهام ؛ بهذا المعنى ، من أن التعين مشهود مدرك بالذات ومعرض التعين يدرك بالعرض .

وربما أشير الى هذه اللطيفة المعنوية في النبوى المشهور : « تفكروا في صفات الله ولا تفكروا في ذات الله » .

وعليه ، فالعلم بدون أي تعين هو عالم الغيب ؛ وبنوع من التعين ، هو عالم الشهادة .
ولهذا كان الإطلاع على عالم الغيب خاصا بذاته بطريق الحصر الوارد في الآية الكريمة
« عالم الغيب والشهادة » .

هذا ، وليكن معلوما ، أن « الغيب والشهادة » قد أطلق بالنسبة لافراد الإنسان والقياس بالممكنات ، لا بالنسبة لنفس الأمر ؛ وإلا ، لزم عدم علم البارئ بكل منهما ؛ وهذا محال وممتنع .

والآن ، أما وقد مهدنا بهذه المقدمات ، نقول :

إن الغيب والشهادة صفتان متقابلتان متضادتان . وبمقتضى برهان الفصل والوصل ، لامتدوحة هناك من لزوم مركب وبرزخى بين الوصفين المتقابلين المتضادين ؛ بحيث يكون في حد ذاته عاربا عن خصوصية الطرفين ؛ فالبرزخ أمر ، بحسب الذات مختف و غيب مجهول ، وبحسب الجوانب والأطراف ، فان أثرة ظاهر معلوم . وعليه فالبرزخ بين الغيب والشهادة جامع لخواص الأطراف وآثارها دون أن يظهر عينيا . وبناء عليه ، فالبرزخ بين الظاهر والباطن ، الأول والآخر ، الغيب والشهادة ، علم جامع بين تمام تعينات المراتب ، حاوٍ لجميع خصوصيات الدرجات ، إحاطة لا يشذ عن إحاطتها تعين . فاذا تجلى البرزخ بظهور ذهنى ، فذلك بالنسبة إليه تقرر حقيقى ؛ ولكن ، لما كان لهذه البرزة جهة حكائية وحيثية مرآتية ، وكان شأن المرأة بما هي مرآة ، ألا تلتفت إلى جهة مرآيتها ، فإنه يرى متقرا في عامة الأدعية النفس الأمرية .

و حينئذ ، إن كان متجنبيا بتمام التعينات وكافة الدرجات ، فقد طابق ما في الذهن الخارج ، وبالعكس .

وأما إذا لم يتقرر إلا بخصوص البرزة الذهنية والنشأة الظلية ، فلا مطابقة بحسب الواقع ، وإن كان المعلوم يُرى خارجيا . ومثل هذا العلم ، يتصف من أجل ذلك بالصدق والكذب جميعا ؛ فهو بالنسبة إلى نشأة الذهن صدق محض ، ومن جهة الحكاية عن الخارج كذب دائما ، وذلك لعدم المطابقة . مثال ذلك :

من شاهد شيئا عن بعد ، وتيقن أنه حجر ، وكان في الواقع شجرا ؛ فهو بالنسبة إلى نشأة الذهن ومرحلة تعلق الحجر وحضور صورته في النفس صادق دائما ، وبالقياس إلى الشجر وصورته غير مطابق فهو كاذب دائما . وهنا ، صح السلب والإيجاب بالنظرين . بعد تصوّر هذه الحقيقة وتدبر أطراف هذه القضية نقول : بديهى أن كل أمر عرضى يقتضى تقرر موضوعه الحقيقي دون أن يكون هناك اقتضاء زيادة على تحقق موضوعه . فإذا تعلق العلم بالحجر ، فإنه يطالب بتقرر وتحقيق متعلقة ، وهو الحجر ، دون أن يكون هناك اقتضاء بالنسبة لتقرر الشجر فيه .

وبناءً على ما قررنا يتضح صدق القضية الآتية :

أن العلم البرزخى يظهر بصورة غير مطابقة للخارج ، ويتجلى بتعين خاص غير موافق لتقرر سائر التعينات وتجليها .

وهذا يقع أحيانا في علوم الأنبياء والأولياء والكمّل ، وأحيانا أخرى في علوم أفراد الناس ، وأحيانا ثالثة في علوم ضروب الملائكة من المدبرات أمرا والصفات صفا والزاجرات زجرا « وغيرها من العلل السابقة على الحوادث العصرية والكائنات الزمانية . وهنا ، يجب ألا يتوهم أن وقوع هذا الأمر « كيفما اتفق » أو أنه يحدث دون فائدة ؛ وإنما يتجلى العلم بتعين غير مطابق للواقع بالنسبة للطوائف الثلاث المذكورة أعلاه طبق مصلحة وحكمة تدعو إليها الأمور التالية :

١ - حفظ قواعد الديانة ونواميس الشرائع الإلهية ، التي يعبر عنها بالنظام الاجتماعي ، و صيانتها .

- ٢ - مصلحة الآحاد و أفراد الناس ، و يعبر عنها بالنظام الفردي .
٣ - حكمة و مصلحة متعلقة بكلية عالم الأجسام من وجهة نظر النظام الكياني
أو النظام الجملي الناشئ عن النظام السرياني .
وبعد الالتحام بالقضية أعلاه ، نقول :

إن هذه الحقيقة ، تختص بحسب الاضافة إلى كل من الطوائف الثلاث ، باسم
مخصوص على هذا الترتيب : من أنه بالنسبة إلى طائفة الانبياء والأولياء ، يوسم العلم
غير المطابق ، من وجهة نظر المصلحة الاجتماعية ، « بالنسخ » وبالمقياس إلى الأفراد
آحاد الناس ، فالعلم غير المطابق يسمى أحيانا « جهلا و غلطاً » ؛ وهذا فيما إذا لم يترتب
على هذا الجهل والعلم غير المطابق أثر في الخارج ؛ فإذا ترتب عليه أثر خارجي فهو
« التحير والانعقاد » أو ملامة النفس والندم . وكذلك بالنسبة للطائفة الثالثة فهو **العلل**
السابقة للبداء . و من هنا كانت إضافة أى نوع من العلم و إلقائه تحدث من جانب
حضرة الحق ، كما علمنا من المقدمات السابقة ، أن ملقى هذه العلوم غير المطابقة هو
الحق تعالى شأنه ؛ الأمر الذي وردت به الآية الكريمة : « **وما ننسخ من آية أو ننسها** -
نأت بخير منها »^١ . وفي « **نأت بخير منها** » إشارة لطيفة إلى أن النسخ والبداء ، طبق
مصلحة و حكمة لاعتبا و جزافا ، و أن الله تعالى قد أسند النسخ و التنسية إلى نفسه .
هذا ، و من الواضح الجلي لأرباب البصيرة والعلم ، أن معرفة الحق و معرفة
صفات القيوم المطلق التي أهمها ثبوت البداء ، لا تتأني عن طريق التقليد ؛ ولا يمكن
تحصيل معرفة بالذات أو الصفات عن طريق الجمود على عقائد الآباء و ما أسس إليه
الأجداد أو عاشوا فيه من ظل تلك المألوفات و المأنوسات و العادات سنوات طوال ؛ و
لا يحصل هذا المقصود من القواعد الكلامية والأصول الجدلية ؛ لأن النظر والفكر والبحث
العقلي المجرد لا تصل بالإنسان إلى منزل العرفان بالله ، حيث السعادة الحقيقية ، وعن هذا

الطريق لا يحصل الاطلاع الكامل بعوالم الوجود؛ فهذه الطرق جميعا هي الطرق الظلمانية التي وصفها القرآن بقوله : « ظلمات بعضها فوق بعض ^١ » . إن ارتياد هذه المسالك والسفر في هذه الممالك ، فطنة الوقوع في شبكة الشياطين .

وهكذا ، بعد الايام بالأصول المذكورة أعلاه ، فقد حان الوقت للشروع في بيان الأخبار الواردة في باب البداء . فمن بين الأخبار العديدة في هذا الباب ما يلي من الروايات ؛ فهي أهم من غيرها ، وكل منها يتضمن ومعنى مجملا فيهما متداخلا ، بحيث يقبل التأويل والتفسير بعدة أوجه ، مما حدا بنا لأن نخصها بالذكر .

الحديث الاول :

هكذا ورد في الكافي : « محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي الحق ثعلبة عن زرارة بن أعين عن أحدهما قال : ما عبد الله بشيء مثل ما عبد بالبداء » بمعنى أن عبادة الحق بوسيلة البداء أعظم وأرفع العبادات جميعا ؛ كما تفيد ذلك الرواية التالية للرواية المذكور اعلاه في الكافي ؛ و عبارتها على هذا النحو : « و في رواية عن ابن عميرة عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام و اعظم الله بمثل البداء » . بمعنى أن تعظيم الحق تعالى بالبداء اكبر تعظيم و أهم توصيف ؛ لأن بقية التعظيمات له سبحانه ، فيها تنزيه و إشراب تشبيه ، على خلاف البداء ؛ فصحته موقوفة على إرسال حقيقة إلهية في جميع شؤونها و أطوارها ، مع حفظ المقام الشامخ الرفع و عدم البيئونة عما سوى و عن الممكنات . و هذا ظاهر معنى الحديث وقال صدر المتألهين في شرح معنى الخبر الأول :

ما عبد الله عبد بوجه من وجوه الإلهية و جهات الربوبية كعبادته بالبداء . و ربما كانت العلة في عظمة العبادة بالبداء ، هي أن العبادة والامتثال في القيام بالعمل في مثل البداء و النسخ من الأمور التي تكون المصلحة والحكمة فيهما مجهولة مختفية على الخلق ،

اعظم وأتم من سائر العبادات التي تكون المصلحة والحكمة معلومة ولو من بعض الجهات ؛ فالإنسان عاجز عن ادراك المصلحة في مثل الحكم بقتل اسماعيل ، ورفع ذلك الحكم قبل وقوع الامثال ، وإطاعة ذلك الحكم في الخارج .

و على وجه العموم ، فإن مقصود صدر المتألهين ، هو أن الغرض من أى عبادة ، عبارة عن انقياد العباد وخضوعهم لساحة الربوبية المقدسة . فإذا كانت حكمة العمل العبادى ومصلحته مجهولة ، ومع هذا ، وصل العبد إلى مقام الانقياد والطاعة ، وأتم العمل ، فإن خضوعه بالنسبة لمعبوده ، يكون اكبر من أداء عمل تكون كل جهات المصلحة فيه أو بعضها معلومة . كان هذا ، حاصل مقصود الفيلسوف العظيم شارح الكافي . و يبدو أن على هذا الشرح انتقاد طفيف و فيه مناقشة قصيرة :

١ - عن أى طريق كان البداء عبادة ؟ . . هذا غير معروف ، و الشارح لم يثبت ذلك . أضف إليه أن البداء ليس من مقولة الأفعال . . . ، و حتى يكون من سنخ العبادات و جنس الطاعات . و إذا كانت المراد ، هو الأفعال والأعمال التي توجد على أثر الاعتقاد و وجود البداء ، كالنسخ ، يتضمن فعلا ناسخا بالنسبة للعمل المنسوخ ، فالواجب أن تؤخذ المصلحة والحكمة في ذلك العمل بعين الاعتبار ، فتجعل طرفا للمقايسة . و ما اكثر ما يمكن أن تكون المصلحة في الفعل الناسخ أكثر ظهورا من المنسوخ . وكذلك الفعل الحاصل من البداء ؛ فقد يكون ذاك حكمة أوضح من حكمة العمل السابق على البداء . و عليه ، وفي هذه الحالة ، تكون العبادة بالمنسوخ أعظم وأتم من العمل بالناسخ ؛ و هذا باطل .

٢ - كون مصلحة البداء مجهولة و حكمتها مخفية ، أمر لا يمكن قبوله ؛ لأن اكبر فلسفة و مصلحة فيه ، هى ما سبقت الإشارة إليه أعلاه ، من أن الغرض من تشريع البداء ، هو الاعتقاد العباد بأن الحق تعالى محدود ، مقيد في البينونة مع خلقه والعزلة

اجابة الدعاء في مسألة البداء

عما سواه ، متوقف في مضيقه تجريده ؛ بل ، يعتقدون أن سعته و انبساطه دليل الرؤفة والرحمة . و لهذا المعنى ، في باب فهم صفات الواجب و معرفتها ، مقام رفيع . هذا إلى كونه موجبا لوقوع العباد دائما بين الخوف و الرجاء ، هاتين الصفتين الممدوحتين المستحسنتين .

٣ - فإن كان المراد من كون البداء عبارة ، هو أنه عبارة عن الاعتقاد القلبي بثبوت ذلك للحق تعالى ، أو بعبارة أخرى : أنه من العبادات القلبية والأعمال الجبانية لا من الأفعال الأركانية ، فقد لزم في هذه الحالة أن تكون معرفة الواجب والاعتقاد بالوحدانية متأخرة عن البداء في مرتبة الفضيلة من حيث كونها عبارة ، و أنهما أدنى منها من حيث الدرجة . ولا يخفى ما في هذا الالتزام التالي من إشكال بالغ .

و هكذا يتضح مما قلنا أن شرح الرواية على الوجه الذي بينه الفيلسوف الكبير والشارح العظيم ، غير مرض أو قابل للقبول . الامر الذي يقتضى شرح الخبر المذكور و تنقيحه من وجهة نظر فكرية جديدة ، و بمعنى أدق . فنقول :

إن هذا الحديث الشريف يمكن حمله على عدة محامل صحيحة كما يلي :

١ - ليكون معلوما ، أو لاقبل كل شيء ، أن القاعدة المبرهنة قاعدة إمكان الاشرف ، تدل على أن الأمر الإلهي و عالم الأمر ، قبل خلق عالم الخلق ، و أنه متقدم وسابق عليه بعدة أنواع من التقدم : فتقدم بالعلية وبالشرف و بالرتبة ، و تقدم فكى سرمدى . و كثيرا ما قرع القرآن الأسماع بهذه الحقيقة العقلية البرهانية . فالآية الكريمة :

« هو الذى خلق سبع سماوات و من الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن... » ١

تفيد تماما و بوضوح تقدم الأمر على الخلق . هذا ، و نعلم من ناحية أخرى كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، أن البداء من كفيات الإرادة ؛ والأمر أيضا عبارة عن ابراز الإرادة .

فبناءً على هذه المقدمات ، يتأتى أن البداء ، قبل الخلق . و قد صرّح بنفس هذه النتيجة في خبر سلمان المروزي ، من أن علياً عليه السلام روى : « إن لله علمين ، علما مخزونا عنده يكون منه البداء » . و على كل حال ، ليس هناك محل للشك أو التردد في أن البداء قبل الخلق ؛ فقد تضافر العقل والنقل في الدلالة على ذلك .

أما كون البداء سابقا على الأمر بالذات أو انه في رتبة الامر ، فليس خاليا من التأمل . و في اعتقادنا ، ان نسبة كل من الامر والبداء إلى الآخر ، كالعكس إلى العاكس ، ونظير الحكاية إلى المحكى عنه . فالأمر ظهور و بروز إرادة بتمام كیفياتها .

و ظهور أى شيء بالنسبة إلى المظهر ، هو ما قد قيل بالفعل . و عليه لا يمكن القول بالتقدم والتأخر بين الأمر والبداء .

و على أى تقدير ، بعد أن تبينت حقيقة البداء و ثبت تقدمه على الخلق ، نقول : كل عبادة غير البداء تتعلق بذلك الأمر ، تقع في رتبته المتأخرة . فالأمر مقدم على جميع العبادات غير البداء ؛ لأن العبادة باحتياجها إلى الأمر ، تقع في رتبة الخلق . و من هنا يتأتى أن البداء كالأمر سابق على كل عبادة مقدم عليها .

و بناءً على هذا ، فالبداء أشرف من العبادات جميعا و أتم و أعظم منها ؛ لأنه في مرتبة علّة العبادات ، أو هو سابق عليها . على أن هذا ، لا يخرجّه عن كونه من العبادات و يجب ألا يتوهم أن تلك المناقشة التي وردت على توجيه صدر المتألهين ، واردة أيضا على هذا البيان ؛ بنحو أنه يلزم من هذا البيان أن تكون معرفة الواحد تعالى والاعتقاد بالتوحيد متأخرين في مرتبة الفضيلة العبادية عن البداء ، ولا يمكن التزام هذا التالي كما أشير ضمن المناقشة السابقة .

و دفع هذا التوهم ، على النحو الآتي :

لقد أثبتنا أهمية البداء بالنسبة لسائر العبادات عن طريق تقدم الأمر على الخلق . و عليه لا يرد نقض على توجيهنا بالتوحيد وأمثاله ؛ لأن الأمر متأخر عن شخص الأمر ؛

اجابة الدعاء في مسألة البداء

و معرفة الواجب والاعتقاد بالتوحيد وسائر الصفات من شؤون الأمر ولا تعلق لها بالأمر. ولهذا قيل : إن وجوب المعرفة والتوحيد وجوب عقلي لا شرعي . فما دامت أمثال هذه الأمور متقدمة على الأمر ، لا يمكن احتسابها جزءاً من العبادات . والبداء في الخبر المذكور مقدم على العبادات لا على جميع شؤون الصقع الربوبي .

٢ - التوجيه الآخر والمحمل الثاني للرواية ، يتوقف على بيان المقدمة الآتية : لا شك في أن الشرط في صحة كل عبادة ، هو محبة آل بيت العصمة والطهارة ؛ مما يعبر عنه في لغة الأخبار بالولاية . وفي المستفيض المشهور : « بنى الإسلام على خمس : الصلوة ، الصوم ، الجهاد ، الخمس ، وحبنا أهل البيت » ؛ وهكذا عرفت الولاية كركن من أركان الإسلام . ولطالما طرقت الآذان بأهميتها وتقدمها على سائر الأركان . فقد جعلت صحة تمام العبادات وشرط قبولها لدى الصقع الربوبي ، من أحكامها وآثارها . فالولاية شرط قبول العبادة ، وقبول العبادة بمثابة الروح منها ؛ فالولاية روح تمام العبادات .

و من هنا يتجلى ثبات صحة ما أشير إليه في الأخبار من أن العمل الخارجي ، ظاهر وقشر و قالب عبادات ، والولاية روحها الباطن ولبها .

أما وقد مهدنا بهذه المقدمة ، فهنا نقول :

لما كان البداء من مختصات الإمامية والشيعة الاثنى عشرية ، وقد أبرم الأئمة الطاهرون (سلام الله عليهم أجمعين) وأكدوا وأصروا على هذا الباب كثيرا ، وكما يبدو أن تشريع البداء في الحقيقة قد حدث مبدئيا من جانب أئمة الهدى دون وساطة من صارع الشرع ، كما لم يكن هناك لشارع الإسلام دخل في تشريعه ، وإنما أهل بيت العصمة وحدهم ، هم الذين جعلوه موردا للحكم والوجوب : كان امتثال الأمر البدائي المجرد عن الوساطة ، يتضمن إطاعة أهل البيت ، فرع المحبة . و بناء عليه ، فإطاعة أمر البداء ، أكثر من سائر العبادات كشفا عن تحقق الولاية والحكاية عن تلك الحقيقة.

والخلاصة : أنه مادام الاعتقاد بثبوت البداء ، قد أصبح متعلقا بالأمر ، فهو داخل في سنخ العبادات و جنس الطاعة . ولما كان أكثر من بقية هذه العبادات رعاية لجهة الولاية ؛ حتى إنه يمكننا الادعاء حقيقة بأن روحه و قلبه و ظاهره و باطنه و قشره و لبه ، هي الاعتراف بولاية أولياء الحق ومحبتهم ، ومحبة الأولياء كما تعلم ، عين محبة الحق تعالى ، بالحكم المحكم :

« من أحبني أحب الله » ، كما أن عداوة عباد الله عداوة مع الله : فإن الاعتقاد بالبداء أو البدائية ، هي أكثر العبادات قربا إلى الحق ومحبة للواجب المطلق ، وأقواها جميعا . وعليه ، فهي أشرفها جميعا وأتمها وأكملها وأعظمها . وهذا المضمون ، هو ما يستفاد من الرواية الثانية أيضا ، من أن أعظم العبادات البداء . وهكذا ، يجب أن يعظم الحق و يمجد و يكرم عن هذا الطريق .

٣ - أن الاعتقاد بالبداء يزيل اعتماد الإنسان على سلسلة العلل والأسباب والمقتضيات ، و يسلب نظر الشخص بالكلية من الوسائط ، و يوجهه إلى المبدأ الأول و ما هو مكنون في علم الأزل . فترتيب المعلول على العلل والمسبب واللازم على ملزومه على هذا التقرير ، منوط معلق بعدم حصول البداء . فإذا حصل بداء كان من الممكن ، عن طريق إيجاد المانع ، أن يمنع الحق تعالى من تأثير السبب . و أخيرا ، لا يكون للمسبب وجوداً . والمعتقد بالبداء ، من هذا الوجه ، قد راس عالم الأسباب بالكلية ، واعتكف في حمى الله ، و غسل يده من كل شيء ، و تمسك بأهداب الإرادة الأزلية و تشبث بها . و هذا المعنى ، هو عين حقيقة معرفة الواجب والاعتقاد بالتوحيد والايمان بالتوكل والتسليم والرضا بالقضا الإلهي . ولما كان الفرض من العبادات ، هو القرب من الحق تعالى والاتصال به ، و كان البداء يوجه الإنسان إليه أكثر من أى عبارة أخرى ، فقد أصبح من المعلوم أن البداء أشرف و أتم من العبادات جميعا .

تنبيه

إن للعلامة المجلسي شرح على أصول الكافي يوسم « بمرآة العقول » . حيث قدم بياناً بخصوص الرواية موضوع حديثنا ، وأورد توجيهها بلغ من التهافت و ضعف التحقيق و عدم التناسب مع مقام هذا الشارح العظيم ، بحيث تورعنا عن نقله و صرفنا النظر عن انتقاده . فمن كان محبا لجمع العقائد والآراء أو كان من المتتبعين ، فعليه أن يرجع إلى ذلك الكتاب .

و لعله من المناسب نظر الضيق المقام أن
نختم الرسالة هنا محيلين شرح البقية على
الأصول السابقة .

والله ولي التوفيق

و هذه هي الرسالة التي ناقشها

الأستاذ وأشكل عليها، والتي

وعد بذكرها في آخر الرسالة

كاتبتي بشأن بيان عقيدتي في فلسفة البداء ، و جوابا عليك أقول :
إن مسألة البداء ، و هي من مهمات المسائل الكلامية ومن ضروريات مذهب
الشيعة ، تشتمل على جهات من البحث والكلام ، بينها ارتباط تام ؛ ومعرفة بعضها متوقف
و مرتبط بمعرفة البعض الآخر . لهذا ، كان الأولى أن نبدأ بمقدمة بيانا لحل هذا
السؤال :

و على وجه العموم و بطريق الاختصار ، فإن جميع الجهات المتعلقة بهذه الجهة
الأولى ، تلخص في فهم المعنى الصحيح لاسناد البداء إليه تبارك و تعالى ؛ إذ أنه أحيانا ،

لا يجوز اسناده إلى الحق تعالى بمعناه الحقيقي اللغوي ، أى بمعنى الظهور بعد الخفاء؛ لأنه يستلزم الجهل و تغيير العلم ؛ تعالى الله عن ذلك .

و لقد توهم بعض المخالفين من العلماء إلزام الشيعة بالبداء بهذا المعنى؛ فاسندوه إليهم وشنعوا عليهم واعترضوا باستلزام الجهل و تغيير العلم ، وهذا بهتان عظيم . فعلاوة على أن العلماء الشيعة و متكلميهم ، وهم في مقام تقديس حضرة الحق و تنزيهه ، قلّة سحقت على سائر المذاهب ، قد صرحوا في كتبهم العقائدية ، بأن : الحوادث كلها، في مرتبة واحدة بالنسبة إلى علم الحق ؛ والحق تعالى محيط بالجميع إحاطة واحدة . و ما الماضي والاستقبال إلا باعتبار النسبة بين كل منها إلى الآخر ، لا باعتبار إضافتها إلى علم الله تعالى .

فالبداء ، إذا نسب إليه تبارك و تعالى ، يكون المراد به الإبداء تجوزا ، أو لعلاقة مصححة ؛ هي التشابه التام بين إبداء حضرة الحق و البداء في غيره ؛ كما يظهر بالنظر في موارد مثل : عفو الله عن العاصي بعد توعده على العصيان ، بواسطة التوبة و التضرع و نحوهما ، وكفو السلطان عن المجازات بعد أن أمر بها ، بالنسبة إلى الإلتماس و التضرع و ما إلى ذلك ؛ ولأن ما به الاختلاف ، وهو المنشأ لأن يكون هذا العفو بالنسبة للحق إبداءً ، و بالنسبة لغيره بداء ، غير ظاهر للعامة ؛ بل ، لا يعرفه إلا الأوحى من الخاصة . و من الجائز على ما أعتقد أن بعض الكبار قد عرفوا بنظر أعمق ، إرادة معناه الحقيقي ؛ حتى ولو نسب إلى الله تعالى . ولكن هذا ، ليس باعتبار العلم الذاتى للحق ، وإنما بالنسبة للعلوم الفائضة على الألواح المقدسة السماوية التى ، في مقام التنزل إلى النفوس المقدسة ، نفوس الأنبياء و الأولياء ، بنحو التدرج شيئا فشيئا لادفعة واحدة . فمن الممكن أن يطلع نبي أو ولى على أمر عن طريق ذلك العلم ، و بعد ذلك يطلع على مانع ما ، يقتضى الضد ؛ فيعلم خلاف ما كان لديه من ذلك العلم . و هذا البداء ، ولو أنه في علوم الأنبياء و الأولياء ، فهو في الألواح المقدسة السماوية على حسب اختلافها :

« يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب » .

أما باعتبار أن علمهم ، هو علم الحق ؛ لكونه فائضا منه تعالى إليهم ، فيصح إسناده إلى الله تعالى .

كما أن الله أحيانا ينسب فعلا إلى نفسه : « الله يتوفى الأ نفس حين موتها » وأحيانا يسند الفعل إلى الغير . وهذا نظير الأفعال الصادرة عنها إليها بالذات ، صحيح ، كأن يقال : سمعت أذنى ، رأيت عيني ؛ وإسنادها إلى النفس ، صحيح كان يقال : سمعت ، رأيت ؛ والإسنادان صحيحان ، وإلى من هوله . ومن هنا ، يتضح معنى : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » كما هو الحق الحقيقي بالتصديق .

هذا ، ولو أن في إسناد البداء إليه تعالى بمعناه الحقيقي ، احتمال آخر و تصور غير هذا ، ذكرته في مجلس الدرس ؛ ثم حدث أنى وقفت بعد ذلك على أن بعضا من كبار المتكلمين قد اختاروه .

ولكن ، لما لم يكن إلى حذما مرضيا للخاطر ، علاوة على أن بيانه لامحالة منجر إلى ذكر بعض المطالب الأخرى ، فقد تحاشينا إيراده .

أما الجهة الثانية في حكمة البداء وفلسفته ، فهي ما إذا كان المراد منه ، الاحتمال الذى جر بيانه في الجهة الأولى ، أى عبارة عن الإظهار بعد الإخفاء ؛ والحكمة في ذلك حصول الفهم ، أن تأثير المقترضات الأولية و ترتب النتائج عليها ، ليس بنحو العلية التامة التي ، لا تقبل التغير والتبديل بأى وجه ؛ كما زعم اليهود وقالوا « يدالله مغلولة » بل ، التأثير بنحو الاقتضاء و بطريق التعليق ، وأن الأسباب الأرضية من قبيل التوبة و التضرع و الصدقة و صلة الأرحام وغيرها ، وجدوا وعدوا ، دخل ، شرطا ومنعا . مثلا : أنه يمكن التغير في الآجال : بالزيادة ، عن طريق إعطاء الصدقة أو بالتضرع والدعاء ، و بالنقص بسبب قطع الرحم ؛ ورفع العقاب عن العاصى بالتضرع والتوبة والندامة وما إلى ذلك ، نظير قضية قوم يونس المعروفة .

وبالجملة ، فإن الغرض إفهام الخلق أنه كما أن الطغيان والعصيان علة للسخط والغضب و موجب للبعد عن الساحة الإلهية المقدسة فإن التوبة والتضرع والاقبال والتوجه من أسباب الرحمة والرفقة وأنها توجب القرب .

والنتيجة من ذلك ، كون الخلق بين الخوف والرجاء ؛ فلا طاعى أو عاصى بالمرة مقطوع الرجاء ، ولا مطيع أو منقاد قدام ملكه الغرور . وهذا لا يتنافى مع ما هو واضح من ترتب البعد عن الساحة الإلهية المقدسة ، والعقاب على بعض المعاصي بنحو العلية التامة ، وأنه غير قابل للتخفيف ؛ فأحياناً تكون شقاوة الشقى قد بلغت حداً يخرج منه من هيز قابلية القرب ويجرده من لياقة إفاضة الرحمة .

هذا وقد جوزنا في الدرس وغيره ، تعذيب الكافر ، ولو على القصور لا التقصير كما هو مستفاد من عموم الآيات الخاصة بتعذيب الكفار . وبيان ذلك وتحقيقه محتاج إلى التطويل ، مما ليس هذا مجاله .

و بالجملة ، فإن توجه الناس إلى المبدأ وعدم الانقطاع أو الغفلة عنه ، وإيجاد وسائل القرب من ساحته والتحرز عن موجبات البعد ، وعدم اليأس من الرحمة لمجرد ارتكاب بعض الأفعال القبيحة ، وعدم الغرور باستحقاق الرحمة لمجرد الإتيان ببعض الأفعال الحميدة : من أعظم حكم أكبر النعم .

فإن كان المراد من البداء هو الاحتمال الثانى الذى اشير إليه في الجهة الاولى ، فعلة ذلك في الحقيقة ، هى الأمر الذى ذكر من إفاضة العلوم على الألواح المقدسة الأرضية التى ، هى عبارة عن النفوس القدسية للأنبياء والأولياء ؛ بل ، بعض الألواح المقدسة السماوية ، بنحو التدرج شيئاً فشيئاً ، وعدم إحاطتها العقلية بجميع ما جرى في علمه تبارك وتعالى ، وأن الحوادث والمتعاقبات الزمانية بالنسبة إلى علمهم في مرتبة واحدة ، ككونها كذلك بالنسبة إلى علمه تعالى ، كما تقدمت الإشارة إليها ؛ بلى ، ولو أن من الممكن لبعض النفوس المقدسة بعناية الله تعالى وإفاضة الاطلاع على طائفة

من الأمور المتدرجة ، و دفعة واحدة ؛ بنحو أن العلم بالمقتضى السببي وما نعه المتدرّجين بحسب الورد ، يحصل مرة واحدة؛ كما ورد في كثير من الأخبار ، وبهذا المضمون تقرّيباً : « إنَّ الله علمين ؛ علم مخزون عنده لا يعلمه إلا هو ، وعلم علمه ملائكته ورسله و ... » و كما يتفق لخاتم الأنبياء ، بل و سيّد الأوصياء في مقام قدس الصعود ، أن يحصل له الاتصال بعالم العقل الكلّي ، فوق عالم النفس الكلّيّة ، و هو عالم اللوح المحفوظ ؛ فتتكشف الوقائع له على ما هي عليه ، ويخبر بها على نحو الحتم ، بأنّها حتمية الوقوع ولا محالة من ذلك ، ولا سبيل للبداء فيها . وأما ما تشير إليه بعض الأخبار على ما ذكر ، من تجويز البداء حتى في مثل هذه الحالة ، على تقدير صحته ، فهو خبر محمول على معنى لا يتنا في مع ما ذكر ؛ والله العالم .

انتهى

محتويات الكتاب

صفحة	عنوان
٢	مزيد من النور
٣	شرح حال المؤلف
٧	وحدة الوجود
١٨	تحقيق في عقيدة وحدة الوجود
٢٤	ختم تحقيقى و نتائج عينية
٢٩	شذرات في الجبر والاختيار
٤٥	اجابة الدعاء في مسألة البداء
٤٦	تنبيه
٤٩	المقام الاول
٥٥	البيان الاول
٥٧	البيان الثانى
٦٠	البيان الثالث
٦٧	البيان الرابع
٧٠	البيان
٧٦	المقام الثانى
٨٩	فائدة
٩١	و فيه علاوة على طوله وجوه من النظر
٩٦	المقام الثالث
١٠٩	تنبيه
١١٠	رسالة التى ناقشها الاستاذ و اشكل عليها

فهرس الايات القرآنية

صفحه	آية
١٢	يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى
١٤	الم تر الى ربك كيف مد الظل
١٤	اشرقت الارض بنور ربها
١٦	كل شيء هالك الا وجهه
١٩	ان في الفلك لعبرة لاولى الابصار
٣٦	ربنا غلبت علينا شقوتنا
٣٧	وما رميت اذا رميت
٤٠ {	ما اصابك من سيئة فمن نفسك وما اصابك من حسنة فمن الله
٥٠	يحذركم الله نفسه
٥٠ - ٧١	هو اقرب اليكم من حبل الوريد
٥٠	من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً
٥١	حتى نعلم المجاهدين منكم
٥٢	جاعل الظلمات والنور

ثلاث رسائل في الحكمة الا سلامية

آية	صفحة
و ما يعزب عن ربك مثقال ذرة	<div style="font-size: 4em;">{</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">٥٣</div>
في الارض ولا في السماء ولا اكبر	
من ذلك ولا اصغر الا في كتاب مبين	
ان الذين يباعدونك تحت الشجرة انما يباعدون الله	٥٨
و حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام	٥٩
و كلمة منه اسمه المسيح القاها على مريم	٦١
قل كل من عند الله	٧٢
لكل وجهة هو موليها	٧٢
ما ترى من خلق الرحمن من تفاوت	٧٣
و انزلنا من السماء ماء	٧٣
يتوفي الانفس حين يتوفيكهم ملك الموت الذي و كل بكم	٧٧
قل يتوفيكهم ملك الموت الذي و كل بكم	٧٧
قل ما كنت بدعا من الرسل و ما ادرى ما يفعل بى ولا بكم	٨١
و بدالهم سيأت ما كسبوا	٨١
و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصالحين	٨٢
و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين	٨٦
فلما اسلما وتله للجبين ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا	
كذلك نجزي المحسنين	٨٧
انا كذلك نجزي المحسنين	٨٧
و ما امرنا الا واحدة	٩٤

آية

صفحة

- | | |
|-----|---|
| ١٠٠ | عالم الغيب والشهادة |
| ١٠٢ | و ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها |
| ١٠٣ | ظلمات بعضها فوق بعض |
| ١٠٥ | هو الذى خلق سبع سماوات و من الارض مثلين يتنزل الامر بينهن |
| ١١٢ | يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب |

فهرس الاحاديث الواردة في كتاب الوافي للمولى محسن فيض

كشاني صفحة ١١٢ في باب البداء

و في رواية ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام .

قال عليه السلام ما عظم الله بمثل البداء

الثلاثة عن هشام بن سالم و حفص بن البختري و غيرهما عن ابي عبدالله عليه السلام قال في هذه الآية يمحو الله ما يشاء ويثبت ، قال فقال وهل يمحي الا ما كان ثابتا وهل يثبت الا ما لم يكن .

الثلاثة عن هشام بن سالم عن محمد بن ابي عبدالله عليه السلام قال ما بعث الله نبيا حتي يأخذ عليه ثلث خصال الاقرار له بالعبودية و خلع الانداد و ان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء .

سهل عن الريان بن الصلت عن يونس رفعه قال : قال ابو عبدالله عليه السلام ان الله تعالى لم يبعث نبيا قط الا صاحب مرة سوداء صافية و ما بعث الله نبيا قط حتي يقوله بالبداء .

العدة عن البرقي عن بعض اصحابنا عن محمد بن عمرو الكوفي اخي يحيى عن مرازم بن حكيم قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول ما تبني نبي قط حتي يقر الله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة .

علي عن ابيه عن الريان بن الصلت ، قال سمعت الرضا ؛ يقول ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر و ان يقر الله بالبداء .

علي عن العبيدي عن يونس عن مالك الجهني ، قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لو علم الناس في ما القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه .

محمد بن احمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن خمران عن ابي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل " قضي اجلاً واجلاً مسمى عنده قال : هما اجلان اجلٌ محتوم و اجلٌ موقوف .

النيسابوريان عن حماد بن عيسى عن ربعي عن الفضيل بن يسار قال سمعت ابا - جعفر عليه السلام يقول العلم ، علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احداً من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فمعلمه ملائكته و رسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء . بهذا الاسناد عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : من الامور ، امور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء و يؤخر منها ما يشاء .

العدة عن ابن عيسى عن ابن ابي عمير عن جعفر بن عثمان عن سماعة عن ابي - بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال ان لله علمين ، علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكته و رسله و انبيائه فحين نعلمه .

محمد بن احمد عن الحسين عن السراد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال بد الله في شيء الا كان في علمه قبل ان يبدوله .

عنه عن احمد عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن عمرو بن عثمان الجهني عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله لم يبد له من جهل .

علي بن العبيدي عن يونس عن منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا ما خراه الله قلت ارأيت ما كان ارأيت ما هو كائن الى يوم القيامة اليس في علم الله ؟ قال بلى ان قبل يخلق الخلق .

العدة عن احمد عن جعفر بن محمد عن يونس عن جهم بن ابي جهمة عن عثمان حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله جل وعز اخبر محمداً عليه السلام بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون الى انقضاء الدنيا و اخبره بالمحتوم من ذلك و استثنى عليه فيما سواه .

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٩	١٢	الحصيص	الحصص
١٩	١٤	الفلك	ذلك
١٩	٢٤	حيهم	حيبيهم
٢٤	٨	عينية	غيبية
٢٩	١	اخائض	خائض